

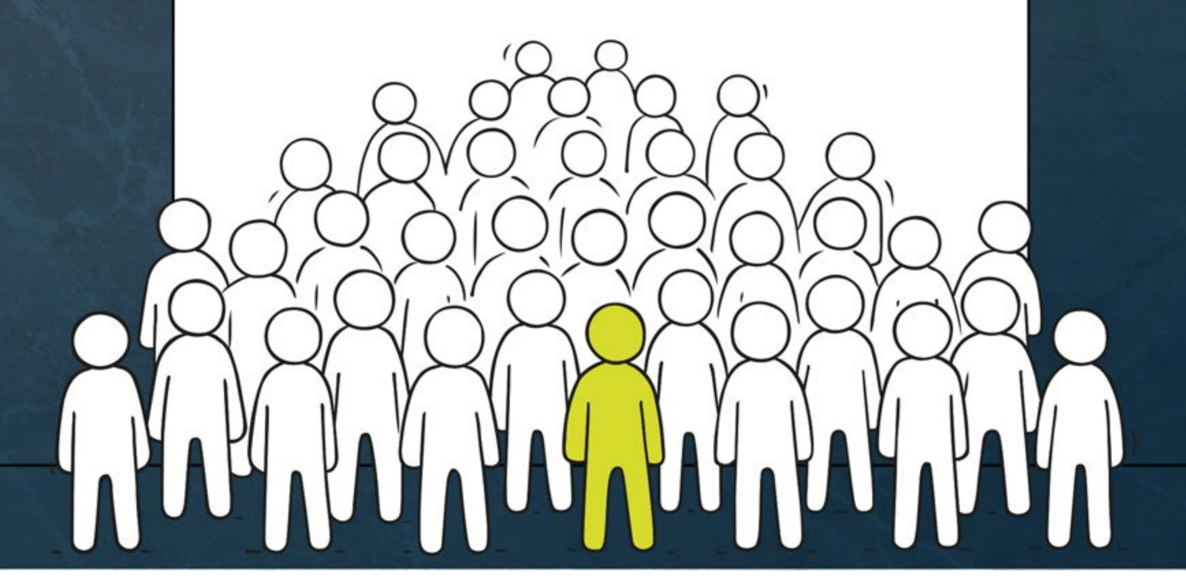




Antonio Gramsci y el trabajo social

Elementos para un diálogo pendiente

Damián Pachón Soto
(editor)





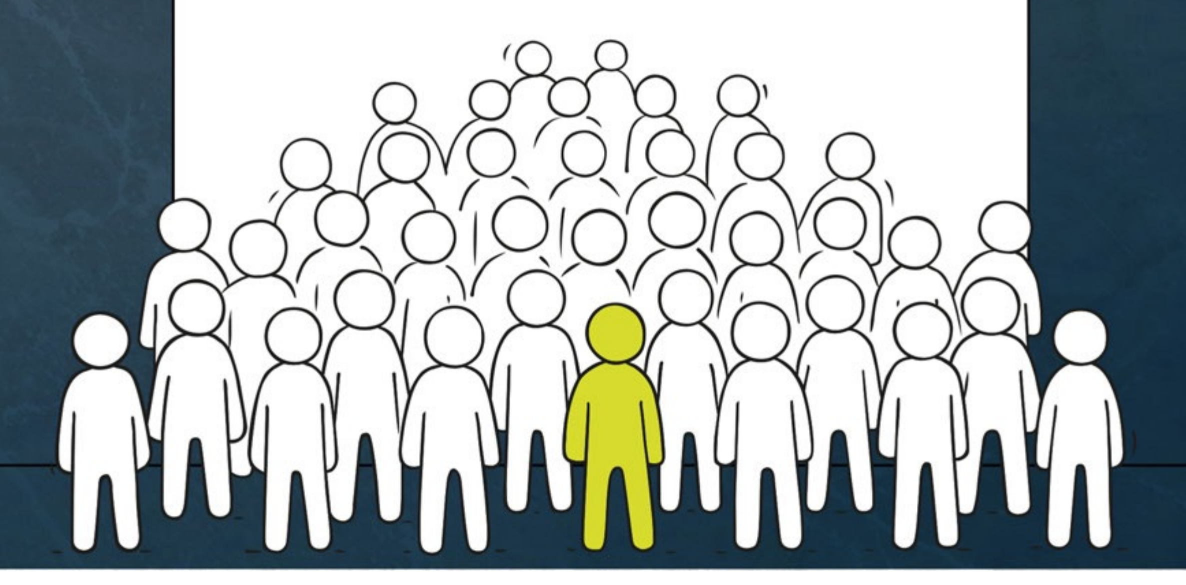




Antonio Gramsci y el trabajo social

Elementos para un diálogo pendiente

Damián Pachón Soto
(editor)



Portada

Antonio Gramsci y el trabajo social

Elementos para un diálogo pendiente

Damián Pachón Soto

(editor)

Autores

Juan Manuel Latorre Carvajal

Damián Pachón Soto

Luz Adriana Díaz Mateus

Raquel Méndez Villamizar



UIS

Universidad
Industrial de
Santander

Escuela de Trabajo Social

Facultad de Ciencias Humanas

Universidad Industrial de Santander

Bucaramanga, 2021

Página legal

-

LATORRE CARVAJAL, JUAN MANUEL Antonio Gramsci y el trabajo social:



UIS

Universidad
Industrial de
Santander

Antonio Gramsci y el trabajo social

Elementos para un diálogo pendiente

Juan Manuel Latorre Carvajal

Damián Pachón Soto

Luz Adriana Díaz Mateus

Raquel Méndez Villamizar

Profesores, Universidad Industrial de Santander

ISBN: 978-958-5188-09-9

Primera edición, octubre de 2021

Diseño, diagramación e impresión:

División de Publicaciones UIS

Carrera 27 calle 9, ciudad universitaria

Bucaramanga, Colombia

Tel.: (7) 6344000, ext. 1602

ediciones@uis.edu.co

Impreso en Colombia

Dedicatoria

Nos atrevemos a decir que, efectivamente, tanto en la formación como en los discursos de los(as) trabajadores(as) sociales hay un léxico que recurre frecuentemente a conceptos tales como sujeto, autonomía, empoderamiento, emancipación, concientización, transformación social, educación popular, reflexión crítica, etc. Y a partir de estos conceptos, se respaldan teórica y metodológicamente los diagnósticos sociales, proyectos sociales y proyectos de intervención, los cuales quedan impregnados de una bella retórica que en la práctica se enfrenta a las contradicciones tanto epistemológicas como político-estructurales.

Luis A. Vivero-Arriagada

Resumen

Tras el renacer que ha experimentado el pensamiento del italiano Antonio Gramsci en las últimas décadas, especialmente a partir de las relecturas de Ernesto Laclau y de Chantal Mouffe; el surgimiento del partido Podemos en España, y la fuerza que tomó la izquierda latinoamericana en la primera década del siglo XXI, la cual inició su declive con la muerte de Hugo Chávez y con la caída internacional de los precios del petróleo en el año 2013, la presente investigación explora los aportes que el pensamiento del intelectual italiano puede hacer a la disciplina-profesión del trabajo social. Si bien las relaciones entre Gramsci y el trabajo social se han planteado escuetamente en escuelas como las chilenas o brasileras, en Colombia ese diálogo estaba pendiente.

La presente investigación explora cómo categorías gramscianas como ideología, hegemonía, sentido común, intelectual orgánico y tradicional, lectura de la educación, etc., pueden contribuir a la reconfiguración de un proyecto ético-político de la disciplina y de un trabajo social nuevo que aquí es llamado «trabajo social crítico y emancipatorio» (TSCE). Desde este punto de vista, se plantea que la filosofía de la praxis de Antonio Gramsci aplicada al trabajo social no solo supera ciertas limitaciones del marxismo estándar, sino que ofrece nuevas herramientas a los(as) trabajadores(as) sociales para su quehacer y su labor de intervención social. Igualmente, esta apuesta gramsciana implica un llamado a la necesidad de que la profesión supere su complejo de subalternidad epistémica frente a otras ciencias sociales, a la vez que politiza la disciplina poniéndola al servicio de la transformación y el cambio social.

La investigación se ha llevado adelante revisando la inacabada, fragmentaria y dispersa obra de Gramsci, buscando una lectura integral y sintética de esta, interpretando y confrontando sus contenidos con las investigaciones en torno al proyecto ético-político del trabajo social, para así determinar los posibles aportes del pensamiento gramsciano a la disciplina. Es, por esto mismo, una investigación teórica y filosófica, que busca esclarecer rutas para la praxis.

Palabras clave: Gramsci, trabajo social, proyecto ético-político, ideología,

hegemonía, sentido común, intelectuales, intervención social.

Introducción

El filósofo italiano Norberto Bobbio (2009) decía que clásico es el autor que cumple, al menos, con tres requisitos: primero, es un intérprete de la época que le tocó vivir, de tal manera que esa época es incomprensible, en parte, sin sus aportes; segundo, ha construido herramientas teóricas, tipologías, categorías, ha acuñado conceptos, etc., imprescindibles para comprender mejor la sociedad y la historia, y tercero, es un autor actual, si bien parcialmente, que cada generación tiene necesidad de releer y de reinterpretar, y lo es justamente porque sus aportes teóricos y conceptuales pueden ayudar a esclarecer el presente (p. 128). Yendo más allá de Bobbio, se puede agregar que también es clásico un autor cuyos aportes pueden ser utilizados fructíferamente en disciplinas distintas a la suya, por ejemplo, en el trabajo social. Un autor clásico lo es, pues, por su legado intelectual y por la vigencia, siempre parcial, de este.

Clásico en cualquier disciplina es también lo que pertenece a una tradición intelectual; tradición que es un pretérito acumulado, un reservorio cultural de ideas. La tradición es lo que la misma historia nos entrega; traditio en latín: ‘algo que se transmite’, un legado. Clásico es lo que sobrevive a las ruinas del tiempo, es lo que deja huella, aquello que nunca se ha ido y que, por lo mismo, siempre ha estado ahí, presente, sin ser barrido por el paso de la historia. Es también lo que sirve de modelo, por ser ejemplar. Es lo que se puede rescatar y poner a actuar en el presente. El filósofo italiano Antonio Gramsci (1891-1937) es uno de esos autores.

Desde su aparición en las primeras décadas del siglo XX, el pensamiento del filósofo italiano Antonio Gramsci realizó aportes significativos a la corriente del marxismo, específicamente, frente al mecanicismo y al dogmatismo del llamado marxismo vulgar. La obra de Gramsci significó una fructífera revolución que engrosó el acervo del pensamiento original de Marx y Engels. Así, es reconocido en procesos actuales como el de Podemos en España (Errejón, 2012); el socialismo autóctono boliviano en la versión de Álvaro García Linera del año 2015; el movimiento Red de Estudios Críticos Latinoamérica (REC), dirigido por Santiago Castro-Gómez (2015); el grupo Presidencialismo y Participación de

la Universidad Nacional de Colombia, dirigido por Miguel Ángel Herrera Zgaib y Juan Carlos García (2013), o los estudios del profesor Jorge Gantiva Silva centrados en la actualidad de Gramsci para el pensar y la cultura (1998), entre otros.

¿A qué se debe, entonces, la actualidad de Gramsci? A su renacer en el marco de los procesos políticos contemporáneos y a la vigencia de un arsenal de conceptos útiles, especialmente, en la lógica de la política. Esta es la razón por la cual «Antonio Gramsci vuelve a estar de moda» (Errejón, 2018, p. 7). En efecto, como lo recuerda Íñigo Errejón (2018) —uno de los fundadores del partido Podemos en España—, tras el movimiento 15-M1 de 2011, Gramsci permitió ver que es posible la actividad política entendida como una lucha por el sentido y como articulación de una suma compleja y «contradictoria de iniciativas culturales, sociales y electorales-institucionales que van cambiando los equilibrios de fuerzas en favor de los gobernados» (p. 8). Es decir, se evidenció la posibilidad de construir voluntad común colectiva y articular al pueblo en defensa de la democracia y en claro reto a las oligarquías y sus privilegios.

El regreso de Gramsci se debe, además, a la relectura constructivista y posmarxista de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2010), que puso en primer plano el concepto de hegemonía. Este término es relevante asimismo para el llamado «ciclo nacional-popular latinoamericano» (2002-2013), iniciado con el chavismo y seguido en países como Bolivia, Ecuador, la Argentina kirchnerista, el Brasil de José Ignacio Lula Da Silva, y que entró en claro retroceso en el año 2013 con la caída del precio internacional del petróleo y la muerte de Hugo Chávez.

Estos procesos políticos trajeron de nuevo la necesidad de repensar el legado de Gramsci para la política contemporánea. De ahí que conceptos como reforma cultural y moral, sociedad civil, guerra de posiciones, lucha por el sentido y la cultura, sentido común, papel de los intelectuales, bloque histórico, voluntad popular y colectiva, voluntad común, articulación política, etc., vuelvan a estar a la orden del día para pensar las posibilidades de la política en sociedades cada vez más plurales, diversas y complejas, y donde no se acepta la muerte de la política o pospolítica, como la llamó Jean Baudrillard (2006), sino que se concibe la historia de manera abierta a la acción práctica, humana y transformadora. Ahora, si clásico es también un autor cuyo arsenal teórico puede usarse en otras disciplinas diferentes a aquella o aquellas en las que realizó su aporte específico, ¿por qué Gramsci y algunas de sus categorías son relevantes

para el trabajo social? Responder esta pregunta es el fin del presente trabajo.

Inicialmente, la investigación estaba centrada en la teoría gramsciana del intelectual orgánico y sus posibles aportes al quehacer del profesional del trabajo social. Si el intelectual tiene un papel central en la lucha política, pues no solo interactúa en una relación de sujeto/sujeto con la masa y elabora de una manera unitaria, sistemática y coherente una visión del mundo, sino que la retroalimenta, para impulsar el cambio y crear una contrahegemonía, disputándole el consenso creado a la clase dominante (Gramsci, 1967); si el intelectual crea ideología, hegemonía y se coeduca con el pueblo, es factible determinar los aportes gramscianos al papel que cumple el profesional del trabajo social en su labor de intervención. De esta manera, es posible pensar en un profesional movilizador de una consciencia crítica, comprometido con una contrahegemonía que nace de la sociedad civil y provoca cambios o transformaciones sociales para superar el conservadurismo de la profesión (Morell, 2002; Netto, 2006.

La tesis preliminar era que la teoría del intelectual orgánico del filósofo y revolucionario italiano, revisada analíticamente y con profundidad, podía ofrecer insumos importantes para la práctica del profesional del trabajo social. Sin embargo, durante el proceso investigativo se hizo evidente que la categoría no podía pensarse al margen de otros temas gramscianos, en particular, la concepción del hombre, la ideología, la hegemonía y el sentido común. De tal manera que el proyecto se amplió hacia la necesidad de pensar el trabajo social en relación con esas nuevas categorías gramscianas.

Este nuevo enfoque representa un avance significativo, pues, por un lado, permite una lectura más integral del pensamiento de Antonio Gramsci, y, por otro, explora de manera más amplia los aportes del filósofo italiano al trabajo social. Esta nueva mirada se articula, entonces, bajo la pregunta ¿cómo aporta el pensamiento de Gramsci al proyecto ético-político del trabajo social?

Debe recordarse que el proyecto ético-político del trabajo social se empezó a pensar justo después de los años sesenta, en la llamada reconceptualización de la disciplina-profesión y que, en gran parte, ese proceso se debió a las nuevas miradas del pensamiento crítico, entre ellas, la del marxismo. El objetivo era crear una autoimagen de la profesión, con objetivos, valores y horizontes políticos definidos, comprometidos con la transformación de la sociedad, para así superar el carácter normalizador, disciplinador y adaptativo de la profesión al orden social capitalista dado (Montaño, 2006). En este contexto se dio también

la recepción del pensamiento de Gramsci en Colombia y en América Latina, como se muestra en el capítulo dos.

En este orden de ideas, la presente investigación explora los posibles aportes del pensamiento de Antonio Gramsci a la configuración de un nuevo proyecto ético-político para el trabajo social, que aquí se denomina tentativamente «trabajo social crítico y emancipatorio» (en adelante, TSCE). El diálogo entre Gramsci y el proyecto ético-político del trabajo social se aborda en el siguiente orden: una fundamentación antropológica para el trabajo social; el papel que juega la ideología en el proyecto ético-político; el rol de la hegemonía en la construcción de un TSCE; la función que desempeña la profesión y el profesional en la disputa del sentido común de la sociedad; el rol del intelectual orgánico que debe cumplir el profesional del trabajo social, y finalmente se plantean algunas relaciones entre la educación en Gramsci y el trabajo social.

Con esta investigación se espera contribuir a un diálogo pendiente en Colombia, pero que ha tenido ciertos desarrollos, como se mostrará más adelante, en las escuelas de trabajo social en Chile y Brasil. De esta manera, se contribuye filosóficamente a la lectura del trabajo social en Colombia.

Marco teórico

El marco teórico de la presente investigación está constituido por el gran cúmulo de estudios alrededor de la obra de Gramsci, así como por variadas discusiones en torno al proyecto éticopolítico del trabajo social. En el primer caso, la obra de Gramsci debe ser leída como un aporte fundamental al marxismo y como una crítica radical al marxismo vulgar, su positivismo y mecanicismo. En este sentido, el espíritu de su obra se enmarca en los aportes de autores tan importantes para el marxismo de las dos primeras décadas del siglo pasado como lo fueron Georg Lukács (1984) y su Historia y conciencia de clase, y Karl Korsch con el fundamental Marxismo y filosofía (1971), ambos de 1923. Asimismo, se destacan algunos de los postulados de Herbert Marcuse (1981), quien no solo se percató del desplazamiento de la clase obrera y su absorción por la sociedad industrial avanzada (lo que ya Gramsci llamaba americanismo), sino que es el teórico de lo que se llamó la Nueva Izquierda, que también alumbró el problema de la articulación de distintos grupos y sectores políticos.

En este sentido, son imprescindibles las relecturas del pensador argentino, recién fallecido, Ernesto Laclau y de Chantal Mouffe (2010) en Hegemonía y estrategia socialista, así como la revisión de sus tesis por pensadores latinoamericanos como José Aricó (2005, 2011) y Juan Carlos Portantiero (1999, 2015). En estos casos, el pensamiento de Gramsci es un referente para la construcción de alternativas políticas al mundo hegemónico capitalista.

En segundo lugar, el marco teórico lo constituyen las disputas epistemológicas sobre el objeto, los modelos y los fines del trabajo social (García y Meneses, 2009). Esta discusión está relacionada con profundos cambios sociales y epistémicos que se han venido dando desde el siglo XIX hasta lo que va del siglo XXI. En este sentido, para esta investigación es muy importante el giro reconceptualizador de los años sesenta y setenta del siglo pasado, que puso de presente la necesidad de articular el marxismo y el pensamiento crítico con la concepción del trabajo social, la mirada central a la categoría de conflicto y el papel político del profesional. Esto es, el ejercicio de poner en un primer plano el compromiso social con las transformaciones de largo aliento, con el ánimo de superar las visiones de “corto alcance”, asistencialistas, inmediatistas y sin una

clara concepción del mundo. Para este ejercicio se destacan aportes sobre la historia y reflexión del trabajo social en los títulos presentados por Manuel Manrique Castro (1982) en De apóstoles a agentes de cambio: el trabajo social en la historia latinoamericana; Carlos Montaño (1998, 2006) en La naturaleza del servicio social: un ensayo sobre su génesis, su especificidad y su reproducción; Marilda Iamamoto (1994, 2018); Norberto Alayón (2004, 2005); María Lucia Martinelli en Servicio social: identidad y alienación; José Paulo Netto (1991, 2002), e Ivete Simionatto (2011), entre los principales.

Desde luego, es preciso aclarar que la atención y la solución concreta de las problemáticas de los sujetos individuales y colectivos es de suma importancia, pero el profesional del trabajo social, si es considerado también un científico social, no puede producir conocimiento al margen de las preocupaciones políticas por transformar la realidad en la cual está inscrito. Ya decía Orlando Fals Borda (2010) que, en estricto sentido, «no hay una producción desinteresada de la verdad» (p. 185), y esta no está desanclada de las relaciones de poder, razón por la cual la ciencia también puede ponerse al servicio de la utopía y la transformación política.

Aspectos metodológicos

Para entablar el diálogo mencionado entre algunas de las categorías de Antonio Gramsci y el trabajo social, hay varios escollos por superar. En el caso de Gramsci: la dispersión, la incompletitud y el carácter fragmentario de su producción filosófica, tal como en sus famosos Cuadernos de la cárcel. A estas dificultades debe sumarse el hecho de que el autor solía escribir de manera cifrada para evitar la censura de las autoridades carcelarias en Italia. Aquí, como en casos similares en la historia del pensamiento —por ejemplo, las obras fragmentarias de Francis Bacon o de Nietzsche—, es preciso

un minucioso trabajo con los textos, cotejos, comparaciones, búsqueda de relaciones y aclaraciones, en el interior de un corpus asistemático, fragmentario e inconcluso que, como toda obra de esa naturaleza, ofrece dificultades y puede presentar pequeñas contradicciones y cambio de pareceres. (Pachón, 2019a, p. 33)

Esta investigación pretende, en la medida de lo posible, sortear estas dificultades. En el caso del trabajo social, dichas dificultades apuntan a posiciones encontradas en torno a la denominada reconceptualización y al proyecto ético-político (Alayón, 2005). Es claro que aquí se presenta una tensión entre el viejo modelo positivista, muy presente aún en la profesión, y las perspectivas influenciadas por el marxismo, como la asumida en este estudio. Sin embargo, estas dificultades pueden sortearse acudiendo a la bibliografía más reciente, que sintetiza esos debates, y en la cual se ha llegado a ciertos acuerdos básicos. Visto el problema así, es posible plantear un ejercicio de integración de las distintas perspectivas del trabajo social, que pueda dialogar con el ejercicio previo de reconstrucción y síntesis de la obra de Gramsci, especialmente con las categorías objeto de análisis que serán relacionadas con el trabajo social.

Es preciso aclarar que para la presente investigación se usa básicamente el método crítico (Horkheimer, 2008), entendido como una perspectiva que analiza

lo dado, lo naturalizado, el régimen intelectual que sustenta la realidad del momento; realiza juicios y los valida con un análisis de la estructura social, de manera holística, y los fundamenta en la totalidad, entendida esta no como algo dado, sino como un desiderátum de la investigación misma. De la misma manera, este método no renuncia al pensamiento normativo, donde las demandas no realizadas de la historia sirven de faro para la necesaria transformación política, compromiso no solo del trabajo social, sino de la filosofía.

Así mismo, como investigación documental, no puede renunciar a la hermenéutica, la cual se comprende como interpretación (Gadamer, 1992) y como arte de hacer comprensibles los textos que se analizan, se cotejan y comparan. Después de tal comprensión de textos, el espíritu (la razón) puede trascenderlos para postular relaciones inéditas y formas nuevas de ver y pensar lo real.

Estructura capitular

La exploración de los aportes de la filosofía de Gramsci al trabajo social se desarrolla en cinco capítulos. Los dos primeros tienen como objetivo principal exponer el contexto de la reflexión, con el fin de orientar al lector en el diálogo. En el primer capítulo se expone el surgimiento del trabajo social en el continente, su rol en el contexto de la llamada cuestión social, producto de la era del capital, y el giro fundamental que empieza a dar la profesión con el llamado proceso de reconceptualización ocurrido en la segunda mitad del siglo XX.

En el segundo capítulo, titulado «Gramsci en Colombia», se parte del análisis de la deficiente recepción de la obra de Marx en América Latina, debido principalmente a la no publicación de su obra temprana que impidió entender sus fundamentos filosóficos, a la traducción tardía o la ausencia de buenas traducciones, al dogmatismo del partido comunista que censuró interpretaciones heterodoxas y alternativas, etc., lo cual ocasionó una anómala recepción de su doctrina en otras disciplinas, entre ellas, en el trabajo social. Este problema también tuvo incidencia en el acercamiento que desde América Latina se hizo a la obra de Gramsci. En este apartado de la investigación se analiza la recepción de Gramsci en Colombia, de la mano de lo que se ha llamado una «historia social de la filosofía» (Pachón, 2016), partiendo desde los años cincuenta hasta lo que va del siglo XXI. Aquí se plantean nuevos elementos y una nueva interpretación de la recepción del pensador italiano en el país. Se muestra que la deficiente recepción de Marx incidió en una deficiente recepción de Gramsci, y, a su vez, esto permite explicar, como se deduce de la exposición de los siguientes capítulos, la ausencia de un diálogo del trabajo social colombiano con uno de los pensadores más interesantes y creativos de la tradición marxista. Si bien ese diálogo se dio parcialmente en Brasil y en Chile, en Colombia es una tarea pendiente; es justamente esa tarea la que subsana, en parte, el presente trabajo. Estos dos capítulos facilitan, para quien no proviene del trabajo social, conocer parte de la historia y los debates de la disciplina; y a quienes no provienen de la filosofía, comprender mejor la evolución y algunas discusiones en el interior del marxismo.

En el capítulo III, titulado «El marxismo en la reconceptualización del trabajo

social», se explora el encuentro entre el marxismo y el trabajo social en la segunda mitad del siglo XX, poniendo de presente los límites profesionales del trabajo social, en cuanto se encontraba convertido en una disciplina de control y adaptación social que favorecía el mantenimiento y reproducción del statu quo, y generaba incluso jerarquías y privilegios en sus propios profesionales. De esta manera, el trabajo social contribuía a la explotación de la sociedad y ofrecía paliativos que no solucionaban los problemas estructurales de la sociedad capitalista. Se muestra asimismo cómo el marxismo contribuyó a una crítica fructífera de la profesión y a su politización, pero se denuncia la manera anómala en que el trabajo social aplicó un marxismo sin Marx, y usó de manera recortada o equivocada, en muchos casos, su arsenal teórico. Desde luego, esta accidentada y mutilada recepción del marxismo en el trabajo social se debe al «déficit en la recepción» de Marx que se menciona en el capítulo II.

El capítulo IV, titulado «Gramsci y el trabajo social: elementos para un dialogo», explora propiamente la relación entre el pensador italiano y sus posibles aportes para la constitución de un proyecto ético-político de un TSCE. Aquí se plantean los presupuestos necesarios para ese diálogo y se critican algunas tendencias de la disciplina, donde el marxismo es asumido como una teoría omnicomprensiva, sin fisuras, como si su doctrina constituyera una autarquía epistémica que permite solucionar los problemas de la profesión y dar paso a un mundo nuevo. Se pone de presente, más bien, que en las condiciones actuales es necesario reconocer los límites del marxismo y abrir el trabajo social a otras disciplinas, pues no ofrece herramientas para todos los ámbitos de intervención profesional; asimismo, se resalta que el trabajo social debe superar el «complejo de hijo de puta epistémico», pues la disciplina/profesión debe aceptar sin subalternidad ni vergüenza que puede (y debe) producir conocimiento teórico de la realidad justo como cualquier ciencia social. Este capítulo permite comprender mejor por qué Gramsci, asumido críticamente y sin apologías, ofrece mejores perspectivas que Marx para establecer un diálogo con el trabajo social.

En este capítulo se plantea que Gramsci puede aportar al proyecto ético-político del trabajo social en los siguientes aspectos: una fundamentación ontológica y antropológica que rescata la dimensión práxica del hombre, o lo que aquí se llama antropoiesis y desfatalización del ser; la necesidad de consolidar un marco ideológico para la profesión; la búsqueda de la hegemonía ad intra de las agremiaciones profesionales y ad extra en la sociedad civil; la disputa del sentido común, y, por último, la lectura del profesional del trabajo social como intelectual orgánico.

El capítulo V explora otra posible relación de Gramsci con el trabajo social. Este revisa en particular los aportes de Gramsci a la educación y la pedagogía, y la manera en que estos se relacionan con la educación popular y con algunas de las prácticas de intervención del trabajo social. Este capítulo evidencia y resalta la idea de la necesidad del trabajo pedagógico y colectivo con los sujetos, a fin de producir transformaciones emancipatorias.

Finalmente, en las conclusiones se recogen de manera sucinta los hallazgos de la investigación, fruto del recorrido capitular. Se enfatiza en el objetivo de esta investigación: abrir una discusión en torno a las posibilidades de usar la filosofía de la praxis de Antonio Gramsci como una caja de herramientas que pueda ser útil para los(as) profesionales del trabajo social. También se buscaba establecer un diálogo entre la filosofía y la profesión, con el objetivo de aportar teóricamente a las reflexiones de la disciplina. Se esperaba que el texto abriera una discusión con otras escuelas del trabajo social del continente, que permitiera valorar y replantear las relaciones entre la tradición marxista y la profesión, reconociendo sus aportes y sus limitaciones. Se espera que esta investigación satisfaga estas expectativas.

Damián Pachón Soto

Director de la investigación

1 El 15-M es el movimiento de Los Indignados que tomó fuerza en el año 2011 y que se manifestó en varias ciudades de Europa y Estados Unidos. En el caso específico de España, se refiere a las aglomeraciones, especialmente encabezadas por las juventudes, que tuvieron lugar el 15 de mayo en diferentes ciudades, en clara oposición al régimen neoliberal, a la dictadura económica de los bancos, a los desahucios de las viviendas, al bipartidismo y la corrupción, entre otras causas. El 15-M llevó la discusión pública a la plaza y se mostró como un claro proceso de radicalización de la democracia participativa.

Cuestión social y las bases de la profesionalización del trabajo social en América Latina

Luz Adriana Díaz Mateus

De apóstoles a agentes de cambio (1982) es el texto presentado por Manrique Castro sobre la historia latinoamericana del trabajo social. Este, además de sugestivo, presenta de manera clara los dos polos en los cuales se mueve la identidad de la profesión: apóstoles, que representa la relación entre el servicio social y la tradicional acción caritativa y benéfica de grupos religiosos y filántropos; y agentes de cambio, que representa la identidad profesional, resultado de la crítica en el interior de la profesión, que se conoce como reconceptualización. Este proceso aporta nuevas bases para entender el sentido de la acción profesional y su papel político en el contexto de intervención.

A partir del proceso de reconceptualización, principalmente bajo la influencia de las ideas desarrollistas y marxistas, como menciona Manrique Castro (1982), la profesión encuentra una existencia en el trabajo comunitario y adquiere un papel específico respecto al bienestar y el desarrollo. El trabajo social crítico es el resultado de este proceso, y le permite a la profesión renovarse y alinearse con un proyecto de sociedad más amplio que constituye su sentido actual. La historia del surgimiento y desarrollo de la profesión en el caso particular de América Latina muestra esta evolución. Ambas tradiciones configuran lo que es hoy el trabajo social, y sus características principales están determinadas por estos antecedentes.

En primer lugar, el surgimiento del trabajo social en América Latina se identifica en el año 1925, cuando Alejandro del Río crea la primera Escuela de Servicio Social en Santiago de Chile. Esta escuela funcionó bajo el nombre de su fundador, y su inicio coincide con el proceso de reforma del Estado chileno en materia de legislación laboral: «Leyes de previsión social, la del seguro obrero

obligatorio, las leyes de habitación obrera, el derecho de huelga, la sindicalización legal, la protección en el trabajo de niños y mujeres» (Manrique Castro, 1982, p. 66). Estas formas de protección social y laboral son implementadas en el momento en que el país se encuentra en un proceso temprano de industrialización y, como señala Manrique Castro (1982), se vive una «reorganización de la base productiva del país y, por ende, alteración de las relaciones entre las clases sociales» (p. 64).

Ya desde el año 1924 había sido creado en Chile el Ministerio de Higiene, Asistencia y Providencia. Estos dos órganos son los encargados de garantizar la puesta en marcha de la legislación que pretendía responder a las demandas de los trabajadores y garantizar la salud de sus familias. El ministro fue el mismo Alejandro del Río, posterior precursor de la primera escuela de visitadoras sociales. Con formación en Europa, el médico chileno, preocupado por la promoción de la salud y de la asistencia pública, pretende «superar el abordaje clínico y terapéutico, pues sustentaba que los condicionantes de la higiene personal, condiciones de vivienda y orientación al cuidado básico eran elementales para la salubridad pública» (Goin, 2016, p. 85). Según Goin, Alejandro del Río plantea a la Junta Nacional de Beneficencia la formación de visitadoras sociales, para que en colaboración con el área médico-social contribuyeran al dictamen y tratamiento médico.

La primera escuela de servicio social contaba con una formación de dos años que incluía estudios de «instrucción cívica, psicología, higiene y deontología, atención de enfermos, estadística, técnicas de oficina, legislación, higiene y beneficencia, puericultura, organización de la beneficencia pública y contabilidad, entre otros». Adicional a lo anterior, «se formaba y se titulaba a visitadoras sociales para que comenzaran a actuar en los hospitales y a visitar los domicilios de las personas necesitadas» (como se cita en Bueno, 2017, p. 76). Además, también hacían parte de la intervención profesional «los hábitos de vida, la organización del consumo y del conjunto de la economía doméstica, el papel de la mujer en el seno del hogar, el uso del tiempo libre, etc.» (Manrique Castro, 1982, p. 37). Si bien la preocupación estaba centrada en la legislación laboral, también era visible el interés por la adaptación exitosa del trabajador a su nueva condición de vida, lo que efectivamente contribuía al esperado orden social.

El carácter moralizador atribuido a la profesión en sus inicios era evidente en el papel de los visitadores sociales. El concepto de inadaptación social prevalecía

en el entendimiento de la realidad de pobreza de los individuos, a quienes se les adjudicaba una deficiencia moral que era la raíz de sus problemas (Morell, 2002). En esta primera etapa, hay una fuerte influencia de las ideas desarrolladas por Mary E. Richmond, quien no discutía con el planteamiento anterior, sino que afianzaba la idea «de ayudar a los individuos a lograr una mejor adaptación en la sociedad modificando las conductas antisociales» (Morell, 2002, p. 138). Morell señala que los aportes teóricos en estos inicios del trabajo social provenían del análisis estructural-funcionalista, y que «las teorías desarrolladas por Herbert Spencer y sus discípulos americanos, así como la aplicación de la biología darwinista al pensamiento social, contribuyeron a dar una base supuestamente científica a la interpretación individualista de los fenómenos sociales» (p. 139).

Vale aclarar que la teoría funcional estructuralista no influye profundamente en las escuelas de formación religiosa católica, como es el caso de escuelas en Brasil y Colombia (Salamanca y Valencia, 2017, p. 127), en las cuales se reproduce una formación profesional tradicional o conservadora, entendida como

… la práctica empirista, reiterativa, paliativa, y burocratizada de los profesionales, parametrizada por una ética liberal burguesa y cuya teleología consiste en la corrección —desde un punto de vista claramente funcionalista— de resultados psicosociales considerados negativos o indeseables, sobre el sustrato de una concepción (abierta o velada) idealista y/o mecanicista de la dinámica social, siempre presupuesta la ordenación capitalista de la vida como un dato factual que no se puede eliminar. (Como se cita en Salamanca y Valencia, 2017, p. 130)

Si bien la iniciativa de creación de la primera escuela de trabajo social en manos de un médico chileno influye en la orientación que reciben los profesionales del servicio social, y se reconoce la profesión como una subprofesión que complementa el trabajo de los médicos, yendo más allá, se interpreta el surgimiento de la profesión como una necesidad de ampliar el aparato del Estado en el nuevo campo de la asistencia social. Esa sería la causa principal del auspicio en la creación de las primeras escuelas de servicio social en América Latina.

Las iniciativas de protección social

La sociedad cambiante por el proceso de modernización capitalista en Chile es el contexto que favorece el desarrollo de la profesión. Se sienten para entonces los efectos o las expresiones de desigualdad generadas dentro del modelo de producción capitalista. Lo que fue en Europa la «cuestión social», se vive igualmente en Chile y América Latina, debido precisamente a los procesos de industrialización y urbanización de la época. La nueva clase trabajadora, principalmente migrantes del campo a la ciudad, declina ante condiciones de pobreza y miseria inhumana. Así relata Martinelli (1997) la crisis enfrentada por el capitalismo en su expansión y las consecuencias reflejadas en la vida de la clase trabajadora; condiciones que son análogas para el caso de América Latina:

El crecimiento de la clase trabajadora excedía la demanda de mano de obra, hipertrofiando el ejército industrial de reserva y produciendo el inquietante fenómeno de la generalización de la pobreza, por los riesgos sociales implícitos. En los distritos industriales donde se concentraba la población obrera, la escuálida cara de la miseria, más que una metáfora, era la dura realidad; era la cara de un amplio segmento de la población relegado a una vida subhumana. La ausencia de inversiones en infraestructura urbana, el marcante desprecio por las condiciones de vida del trabajador, en especial lo que se refiere a salud y de habitación, producían un apreciable deterioro de la calidad de vida obrera, que era acompañada de un significativo aumento de los niveles de morbilidad y de mortalidad de la población adulta e infantil. Viviendo una vida minada por enfermedades, por el hambre, por adversidades de las condiciones de trabajo, y habitando locales insalubres e impropios para la vida humana, la familia obrera tenía su expectativa de vida reducida, siendo frecuentes los óbitos de adultos, jóvenes y niños. (p. 78)

Esta vida precaria, insalubre y marginal constituía la principal característica de la clase trabajadora; era la expresión de las desigualdades de clase, porque había

una porción de la población que deambulaba intentando vender su mano de obra a cambio de un pago que le permitiera sobrevivir, y había otra que se enriquecía desmedidamente por los frutos del trabajo de esa mano de obra. La pobreza era generalizada.

La «cuestión social» no era exclusivamente el problema de la precarización, sino que a ello se sumaba el embate político, es decir, la posición que asumía la clase trabajadora para intentar subvertir el orden burgués. Había un descontento en la población, y la clase trabajadora organizada era una amenaza para el orden social. Esta clase trabajadora puso en escena pública la «cuestión social», como señala Martinelli (1997), y generó así también una inestabilidad política, una turbulencia social, porque había una fuerza que venía a hacer contrapeso al orden social establecido. Precisamente por esto, Manrique Castro (1982) reconoce en Chile un momento de inestabilidad política y de turbulencias sociales con realce en el papel del movimiento obrero y del movimiento popular.

El interés del Estado, sumado a las demandas de la clase trabajadora, permite configurar la estructura en la cual surge el profesional de trabajo social. La respuesta del Estado a las demandas de legislación laboral se explica entonces por esa confluencia de intereses de clase, donde se mantenía el orden social a la vez que se respondía a las demandas de la clase trabajadora. Se tiene, entonces, una situación de pauperización de la clase trabajadora, dada por las relaciones sociales capitalistas y por un embate político de esta misma clase. Estas dos circunstancias constituyen la llamada «cuestión social», están relacionadas y son expresiones de las desigualdades de clase. El embate político y la posición de fuerza política que ocupa la clase trabajadora explican la preocupación y movilización del Estado para convocar formas de enfrentar lo que comúnmente se denominaría pobreza.

En este contexto, el Estado se establece como mediador institucional para mantener el orden social en las condiciones de desarrollo capitalista, por medio de la legislación laboral y social. La formación del Estado social o Estado de bienestar tiene como asiento estas condiciones, y la intervención del Estado intenta atender esas necesidades de la clase trabajadora. Era necesario el impulso de profesionales como el asistente social, que hacían parte de la estructura que ponía en escena esta legislación. Netto (2002) interpreta la intervención sistemática del Estado burgués en la «cuestión social» como un proceso que supera las medidas represivas, y lo considera «integrador» al asumir la forma de políticas sociales en el marco de lo cual se institucionaliza la profesión (p. 21).

Vale resaltar que para algunos autores lo que promueve esta acción del Estado es un reformismo social que en nada cambia las condiciones estructurales en la distribución de ingresos o desigualdades de clase. De ese modo, según Mandel (1985), el Estado social es funcional a la coexistencia de estas desigualdades y a la permanencia de los intereses de la clase dominante. Lo que se promueve con el Estado social no es una redistribución de la renta, como podría pensarse, sino un reformismo social que no cambia las estructuras de poder, sino que estabiliza la economía capitalista:

Todas las ilusiones subsecuentes relativas a un «Estado social» se basan en una extrapolación arbitraria de la tendencia en la falsa creencia en que una redistribución creciente de la renta nacional quitaría al capital para dar al trabajo [...] Las ilusiones en cuanto a la posibilidad de la socialización a través de la redistribución no pasan de etapas preliminares de desarrollo de un reformismo cuyo fin lógico es un programa completo para la estabilización efectiva de la economía capitalista y de sus niveles de lucro. (Mandel, 1985, p. 339)

La influencia de la Iglesia católica

Este es el doble interés presente en la constitución del Estado social y las estructuras necesarias para su puesta en marcha. A lo que se debe agregar el importante papel que cumple la Iglesia católica en la profesionalización del trabajo social. Como ya se vio, la primera escuela de servicio social tiene un origen estrecho en la acción del Estado, quien, a su vez, respondía a las presiones de la clase trabajadora. A esto se suma la Iglesia católica, que empieza a jugar un papel importante en la formación impartida en estas primeras escuelas. La relación Iglesia-profesión trabajo social se origina en Europa y Norteamérica, y no es la excepción para el caso de América Latina. El hecho de ser la principal gestora de obras asistenciales y de caridad hace que la Iglesia católica sea también un actor influyente en el origen de la profesión.

Así, en 1929, también en Chile surge la segunda escuela de trabajo social y la primera con influencia de la Iglesia católica. A diferencia de la escuela fundada en 1925 por el médico chileno Alejandro del Río, la escuela católica Elvira Matte de Cruchaga, fundada en 1929, no tenía su papel limitado a la ocupación del médico, y su carácter era confesional. Otra gran diferencia entre estas escuelas es que la Matte de Cruchaga se establece como el modelo de escuela que se propaga para América Latina, atribuido este proceso a la fuerte influencia ideológica de la Iglesia (Manrique Castro, 1982). Independiente de las diferencias entre estas dos escuelas, Manrique Castro señala que «lo fundamental era la coincidencia de ambas al ser herramientas funcionales a la defensa, resguardo y reforma del régimen de clases imperante» (p. 72).

Manrique Castro se pregunta sobre la conveniencia de la creación de dos escuelas de servicio social, que en apariencia podría no ser importante, y llega a la conclusión de la necesidad que tenía la Iglesia católica de renovar sus intelectuales orgánicos, donde el trabajo social es propicio para este proceso:

¿Por qué fue necesaria la creación de la escuela EMC si pocos años antes se había fundado aquella gestada por el Dr. Alejandro del Río? ¿No era posible

reforzar aquel primer esfuerzo? ¿Cuáles eran las motivaciones que determinaban su creación? La formación de la escuela EMC está situada en el contexto de los intereses globales de la Iglesia católica, que procura colocarse a la cabeza del conjunto del movimiento intelectual para recuperar su sitial de conductora moral de la sociedad […] la Iglesia debía redoblar su acción en los terrenos más diversos, renovando sus intelectuales orgánicos y dotándolos de los instrumentos de acción que el momento requería. (p. 68)

La intervención del trabajo social en la «cuestión social» es ahora la preocupación de la Iglesia. Los alcances de la Iglesia católica en su intervención corresponden a un proceso generalizado en América Latina, una respuesta global basada en un discurso oficial —menciona Manrique Castro (p. 72)—, por supuesto, ajustado a las consecuencias de los procesos de desarrollo capitalista. La Iglesia experimentó la pérdida de poder y privilegios propios del feudalismo, y su estrategia ideológica debía surcar otros rumbos que le permitieran mantener la influencia social que ha mantenido en toda su historia:

Asentada en diferentes estrategias de recuperación de su hegemonía, tanto práctica como ideológica, fue con la constitución de centros de estudio, de universidades y movimiento de jóvenes que la Iglesia se movió para restaurar el dominio perdido con la eclosión industrial, una vez que se sentía amenazada por la amenaza marxista, junto a la organización y lucha de la clase trabajadora y por la irreversible sociedad de mercado. (Goin, 2016, p. 90)

Se entiende que siguiendo lo dispuesto en la encíclica Rerun Novarum se desarrollan los primeros programas de protección social. Miranda (2003) señala que parte de la renovación católica que surge a finales del siglo XIX es una respuesta de la Iglesia ante la pérdida de los privilegios que implicaba la naciente industrialización en el mundo y el establecimiento de nuevas relaciones sociales no tradicionales. En efecto, el contenido de la encíclica no deja nada que confrontar en relación con lo mencionado. La encíclica contiene parámetros de convivencia en la relación capital-trabajo, y dispone lo concerniente al auxilio a las clases inferiores; la propiedad privada como derecho natural y personal; la

providencia paterna que no puede ser sustituida por la providencia del Estado; la aceptación paciente que cada hombre debe hacer de su propia condición, donde es imposible que todos sean elevados al mismo nivel, y el respeto de los patrones por la dignidad del trabajador, entre otros.

Esta encíclica, junto con Quadragesimo Anno (1931), viene a estructurar el llamado catolicismo social ya iniciado en Europa. Este fenómeno es responsable del surgimiento de profesiones sociales y paramédicas que eran asemejadas a un sacerdocio, en concreto: enfermería, asistencia social y auxiliadores familiares (Miranda, 2003). Este autor refiere que este catolicismo considera que la acción benéfica y caritativa era insuficientes para atender las problemáticas sociales propias del capitalismo industrial, y, por tanto, promueve el corporativismo en cabeza de organizaciones patronales, sindicatos y el Estado. Particularmente, Miranda (2003) plantea que:

Ante el fracaso de la filantropía y la caridad que se muestran impotentes y sin capacidad de elaborar respuestas adaptadas a la nueva situación el Estado, ha de entrar en escena predicando la solidaridad, el deber social, estableciendo leyes sociales por las que se suprime el pago en especies (1887), se regula el trabajo de las mujeres y los niños (1889), aparecen las ordenanzas de los talleres (1896), se regula el contrato de trabajo (1900), la indemnización por los accidentes de trabajo (1903) o el descanso dominical en las empresas industriales y comerciales (1905). (p. 370)

Este interés por las condiciones de vida de la clase trabajadora contrasta con la selección de las alumnas desde unos parámetros puramente burgueses. Esta direccionalidad “elitista” que menciona Manrique Castro (1982) incluía la admisión de las alumnas a partir de criterios como la edad (haber cumplido 21 años), certificado médico, antecedentes de honorabilidad, recomendación del párroco, curso completo de humanidades y reseña manuscrita sobre la vida de la postulante. Solo las damas de la sociedad podían cumplir con estos requisitos, incluidos los importes económicos por derechos de matrícula. Así, se encuentra un grupo de mujeres burguesas formadas para ayudar y asistir a la clase trabajadora en sus precarias condiciones de vida.

Bien señalan Mendoza et al. (2017) esta amalgama de intereses en el surgimiento de la profesión: «sancionada por el Estado, avalado por la Iglesia y como parte del proyecto hegemónico de la burguesía» (p. 66). En este mismo sentido, Martinelli (1997) señala que la profesión:

[…] nace articulada con un proyecto de hegemonía del poder burgués, gestada bajo el manto de una gran contradicción que impregnó sus entrañas, pues producida por el capitalismo industrial, inmersa en él y con él identificada «como el niño en el seno materno», buscó afirmarse históricamente —su propia trayectoria lo revela— como una práctica humanitaria, sancionada por el Estado y protegida por la Iglesia, como una mistificada ilusión de servir. (p. 72)

La expansión de la profesión en América Latina

A partir de la influencia de la escuela católica Elvira Matte de Cruchaga, se inicia la creación de las escuelas de servicio social en América Latina: Colombia, en el año 1936; Uruguay, en 1937; Argentina, en 1940, y Perú, en 1939. «Se trata —sin duda— de una institución pionera que sirvió de modelo a otros centros de formación» (Manrique Castro, 1982, p. 96), lo que dio al trabajo social un espacio propio, adecuado a los requerimientos históricos.

En el caso de Colombia, el primer programa de trabajo social fue desarrollado en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, en Bogotá, como parte de la tesis de grado de María Carulla, entonces estudiante de la Escuela de Asistencia Social de Barcelona. En Colombia asimismo la escuela de trabajo social es auspiciada en un contexto de industrialización en sectores como los de calzado, textil, construcción, siderurgia y metalurgia; los cambios propios de la industrialización generan una mayor intervención del Estado en la economía y emergencia de los barrios obreros (Leal, 2015). La «cuestión social» era latente en Colombia: deficiente y precario sistema de servicios públicos, hacinamiento en las viviendas, alta tasa de fecundidad, esperanza de vida de 31 años, mortalidad infantil, analfabetismo del 68 %, enfermedades infectocontagiosas, entre las principales (Leal, 2015, p. 39). «La situación en Colombia era bastante confusa, se vivía un proceso de transición entre la servidumbre y el trabajo asalariado, en el cual los trabajadores desconocían sus derechos y faltaba mucha solidaridad en las relaciones humanas» (Leal, 2015, p. 40).

Para Colombia, se infiere en ese contexto un trabajo social muy comprometido desde la realidad de los trabajadores y un fuerte trabajo comunitario, particularmente, para atender las problemáticas de pobreza en aquella época:

Las primeras escuelas de servicio social en el país lideraron la fundación de centros sociales en los barrios populares y obreros. La escuela anexa al Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario creó los secretariados sociales […] En Medellín estos centros se denominaban residencias sociales […] Esta institución

de bienestar social desarrolla programas educativos para jóvenes y niños, presta auxilios económicos, servicios médicos y odontológicos. Los procesos de intervención profesional se basan en las metodologías de caso, con personas y familias afectadas por problemas económicos o espirituales, así como el servicio social de grupo con los obreros de las fábricas o habitantes de los barrios para suplir las deficientes institucionales de bienestar social y la falta de centros de salud en la ciudad. (Leal, 2015, p. 42)

La primera formación de la profesión en Colombia no se aleja de lo que era la experiencia latinoamericana. Quiroz (como se cita en Bueno, 2017) señala que los conocimientos impartidos en la formación profesional se articulaban con los métodos de caso, grupo y comunidad, y se fundamentaba la formación con conocimientos de las ciencias sociales, como la sociología, la antropología y la economía. Adicionalmente, según el autor, la formación ética se mantenía desde el catolicismo, y la enseñanza se orientaba «a la protección de la familia o el cuidado del hogar, y estaban muy articuladas con el ámbito de la medicina y el bienestar social» (p. 78). Con el Decreto Reglamentario 1572, la formación pasa de titulación como visitadoras sociales a titulación como asistentes sociales. Se expanden las escuelas de servicio social en Colombia: Medellín, en 1944; Colegio Mayor de Cundinamarca y Bolívar, en 1947, y Cajicá y Cali en 1953. En 1952 se reglamenta la enseñanza de trabajadores sociales en universidades, y a partir de allí se evidencian los esfuerzos por introducir conocimientos científicos en la enseñanza profesional (pp. 78-79).

Con la marcada influencia del Estado y la religión en la formación de las primeras escuelas de servicio social en América Latina, se gesta la profesión en una tradición conservadora, elitista y «desmovilizadora» (Manrique Castro, 1982, p. 58). Estos hechos históricos influyen en la identidad profesional actual, y se reconocen unas características profesionales relacionadas con la identidad atribuida por el capitalismo en su necesidad de control social, por el carácter subalterno por cumplir con esa legitimidad funcional a la hegemonía dominante, por el atributo femenino y la predominancia empírica.

Esta amalgama de acontecimientos que rodea el origen de la profesión deja una línea invisible y delicada, muy fácil de transgredir, entre el servicio social como producto de la tecnificación de la asistencia y la caridad cristiana y el servicio social como producto de los intereses de la clase hegemónica. Estos dos

orígenes, efectivamente evidenciados en la historia sobre el origen de la profesión, llevan a considerar dos tesis presentadas por Montaño (1998) sobre la naturaleza profesional. La primera, la tesis endogenista, parte de una visión particularista, en la cual la profesión resulta de una opción personal de aquellos preocupados por la profesionalización, organización y sistematización de la caridad y la filantropía, quienes consiguieron su objetivo con el auspicio de la Iglesia y el Estado, y como el resultado de una evolución de formas de ayuda y asistencia. En esta primera tesis, menciona Montaño (1988), brillan los nombres propios y se desconsidera la historia de la sociedad como causa de la génesis profesional:

Aquí no aparece un análisis del contexto social, económico y político como determinante o condicionante del proceso de creación de esta profesión, apenas, en la mejor de las hipótesis, se sitúa históricamente este fenómeno sin que él redunde en un análisis exógeno, estructural, del surgimiento del servicio social. Por lo tanto, en esta tesis, la relación del servicio social con la historia y la sociedad es adjetiva, circunstancial, accidental; hay una clara visión de externalidad, de exterioridad, en la consideración de lo social para el análisis de la historia profesional. (p. 18)

Montaño (1998) presenta también su segunda tesis desde la perspectiva histórico-crítica. Al contrario de la tesis endogenista, aquí el origen del servicio social profesionalizado se explica como una determinación histórica, resultado de las condiciones sociales y políticas propias del orden económico, particularmente, en la etapa del capitalismo monopólico. En este momento histórico, con los antagonismos de clase, el Estado se configura como un Estado intervencionista o de bienestar, que por vía de la política social legitima los derechos conquistados por la clase trabajadora y garantiza la reproducción ampliada de capital. El asistente social como ejecutor de la política social queda en medio de este dilema, entre la defensa de los trabajadores y la protección del orden social, económico y político capitalista:

Esta búsqueda de legitimación y consenso es canalizada a través de las políticas

públicas y específicamente a través de las acciones desarrolladas por los asistentes sociales, en cuanto ejecutores de estas. Así, por un lado, se tiende al establecimiento de una especie de “acuerdo” entre los sectores sociales, entre las clases, como forma de mantener el orden, atendiendo algunas demandas puntuales de los sectores subalternos. Por otro lado, parece necesario el control social, la desmovilización mediante la disminución de la insatisfacción. (Montaño, 1998, p. 78)

No se podría dar total validez a una postura u otra; sin embargo, autores representativos en el estudio de la profesión, como José Paulo Netto (2009), remarcan que la profesionalización del trabajo social no se puede atribuir a la evolución de la caridad o la filantropía, sino que, decididamente, la legitimidad se vincula a la dinámica de la fase monopólica del capitalismo, en donde se adquiere un espacio en la división sociotécnica del trabajo, particularmente, en las políticas sociales. Esta reproducción de relaciones sociales capitalistas de la profesión no se da de manera monolítica, refiere Iamamoto (1994). Al contrario, la profesión también ofrece respuestas a las necesidades de la clase trabajadora, presentadas de manera organizada por medio de movimientos sociales que acercan la clase trabajadora al acceso a derechos sociales.

Es necesario comprender estos procesos de cambio en el interior de la profesión en el contexto social y político, viendo ese conservadurismo de la profesión como una fase inicial que evolucionó para subvertir ese rumbo profesional, particularmente como en el caso de la reconceptualización, que inicia un proceso de inflexión y ruptura (Parra, 2007, p. 1) bajo las ideas desarrollistas y marxistas que se expandieron por América Latina entre los años cincuenta y sesenta.

Desarrollismo y marxismo en el movimiento de reconceptualización

La reconceptualización se reconoce como un movimiento crítico que se da en el interior de la profesión del trabajo social entre la mitad de la década de los sesenta y la mitad de la década de los setenta, principalmente en América Latina. En este periodo, la profesión desarrolla una fuerte postura de crítica y debate respecto al compromiso político frente a la realidad y la teorización en el interior de la formación profesional. Es claro que hasta entonces, por la experiencia en el origen y desarrollo profesional, el servicio social era concebido estrechamente ligado a las acciones asistenciales y caritativas, tanto de la Iglesia como de grupos filántropos. Sin embargo, la reconceptualización permite una fuerte discusión sobre el papel conservador que desempeñaba la profesión, particularmente su papel moralizador y reproductor de las relaciones sociales hegemónicas, lo que lleva a la reconfiguración de los planteamientos teóricos, metodológicos y ético-políticos de la profesión vigentes hasta ese momento.

El principal aporte de la reconceptualización fue su debate con la perspectiva conservadora de la profesión. «A partir de la década de 1960, las bases conservadoras y antimodernas que sustentaban teórica y metodológicamente a la profesión en América Latina entran en crisis» (Parra, 2007, p. 3), y, por tanto, son cuestionadas las bases europeas y norteamericanas que habían sido el referente para la creación de las primeras escuelas. Ahora se buscaba diseñar una intervención profesional que respondiera a las particularidades de la realidad de América Latina.

La reconceptualización, lejos de ser un proceso exclusivo y homogéneo de la profesión, debe ser considerado en el marco de una transformación en el contexto latinoamericano, que es aceptado y rechazado al mismo tiempo por diferentes sectores. Hoy se mantiene un rechazo a este movimiento, expresado en el intento de volver a ciertos autores clásicos que explican la profesión desde el endogenismo, positivismo y funcionalismo, que teórica y políticamente identificaban el inicio de la profesión. La reconceptualización se ha llegado a considerar como un retroceso en el desarrollo profesional (Montaño, 2006).

Gustavo Parra (2007) identifica el movimiento de reconceptualización en el

periodo 1965-1975, subdividido en tres importantes etapas: fundación, auge y crisis. Se detecta un periodo corto de este proceso de reconceptualización; sin embargo, con significativas conexiones en el trabajo social latinoamericano y desarrollos académicos importantes que cobraron vigencia en los planes de estudio y reflexiones profesionales vigentes. De las principales características presentadas por Parra (2007) para estas etapas, se destacan los siguientes aspectos:

Fundación (1965-1968)

En esta etapa, iniciada en Argentina, Brasil y Uruguay, se presentan tres acontecimientos que inician el movimiento latinoamericano de la reconceptualización: el primero, el I seminario Regional Latinoamericano de Servicio Social; el segundo, la modificación del plan de estudios de la Universidad de la República en Montevideo, Uruguay, y, el tercero, la creación de la revista Hoy en el servicio social en Buenos Aires, Argentina (p. 4). Estos escenarios permiten propagar las ideas sobre un trabajo social crítico, que, lentamente, como señala Parra (2007), introducen las ideas de la modernización profesional. Se destacan las publicaciones propias con artículos sobre trabajo social, escritos por trabajadores sociales que tienen como foco principal el papel de la profesión en el desarrollo y que amplían su producción académica al «debate sobre el papel ideológico y político del profesional, la formación profesional, los métodos de intervención, los fundamentos teóricos de la profesión, buscando dar respuesta a la realidad latinoamericana» (p. 6). En esta misma etapa, en 1967, se realiza también el I Seminario de Teorización del Servicio Social organizado por el Centro Brasileño de Cooperación e Intercambio de servicios sociales (CBCISS), donde se produce lo que posteriormente se conocerá como Documento de Araxá. Esta etapa también se identifica con la creación de grupos como la Generación del 65, la cual buscaba aplicar el desarrollo comunitario en sintonía con las ideas desarrollistas que llevaran a superar el subdesarrollo y la dependencia de grandes potencias, como Estados Unidos.

Auge (1969-1972)

Los espacios ganados en la primera etapa entran en una expansión en todo el continente. Se amplían las publicaciones sobre el trabajo social que contienen el debate sobre sus funciones y su papel respecto al desarrollo comunitario. Según Parra (2007), «aparece de manera contundente la influencia del marxismo en el trabajo social» (p. 7); esto se evidencia en particular en el IV Seminario Regional Latinoamericano de Servicio Social, desarrollado en Chile, donde «aparece la preocupación sobre la ideología, la alienación, la praxis, la investigación, la marginalidad, la concientización, la revolución y las políticas sociales» (p. 7). Hay que destacar que en este periodo el trabajador social se empieza a entender desde un papel concientizador y revolucionario.

En 1970, en el V Seminario Regional Latinoamericano de Servicio Social, en Bolivia, se habla del «imperialismo» como causa del subdesarrollo, y se señala el compromiso del trabajo social con el diagnóstico de las realidades del continente, «rechazando los modelos estructural y funcionalista de la profesión, provenientes del extranjero, para que el ejercicio profesional se encuentre dirigido al cambio de estructuras al mismo tiempo que integrado a otras fuerzas que buscan también este objetivo» (p. 7). Otro momento importante en este periodo de auge fue en 1970 la realización del Seminario sobre Metodología del Servicio Social, organizado también por el CBCISS en la ciudad de Teresópolis, Brasil. El resultado de las reflexiones de este seminario constituye un refuerzo del Documento de Araxá, que permite consolidar la propuesta desarrollista en el interior de la profesión.

Crisis (1974-1975)

Se considera que esta etapa señala la crisis de la reconceptualización, aunque, bien apunta Parra (2007), se debe considerar una crisis y no el final de este proceso. Las dictaduras militares se entienden como parte de la causa del retraso; por ejemplo, países como Argentina, Chile y Brasil, bajo gobiernos dictatoriales, ven restringidos sus derechos y libertades. La crisis afectó todo un proyecto revolucionario. En este momento (1974) fue creado el Centro Latinoamericano de Trabajo Social (CELATS), como resultado de este proceso de reconceptualización:

[…] orientado a promover el conocimiento de las causas de la «marginación» de los grupos mayoritarios de América Latina para apoyar cambios estructurales necesarios para modificar dicha situación y ubicando al trabajo social como contribución para crear una sociedad más justa. (Parra, 2007, p. 10)

La reconceptualización está paralelamente acompañada por algunos desarrollos conceptuales que influencian las ideas de cambio, renovación y ajuste del trabajo social latinoamericano. Se destaca en este documento la influencia de las ideas desarrollistas que circulaban en el continente, y, como se observa al presentar las etapas anteriores de fundación y auge, ponen al trabajo social en el escenario del desarrollo comunitario como «agente de cambio». Se destaca también la apropiación de teorías marxistas que colocan al trabajador social en el escenario del cambio estructural, revindicando las clases subalternas y explotadas. Los dos procesos se fusionan y las concepciones asidas de estas dos corrientes por parte de la profesión influyen sobre lo que hoy se reconoce como el trabajo social crítico. En este texto se consideran principalmente el desarrollismo y el marxismo, pese a que se identifican otras influencias en la teoría de la dependencia, las propuestas concientizadoras de Paulo Freire y la teología de la liberación (Alayón, 2004, p. 32).

Precisamente sobre las ideas desarrollistas, Manrique Castro (1982) destaca el

protagonismo que viene a ocupar el trabajo social como profesión que, interactuando con los equipos multidisciplinarios, aporta en el desarrollo comunitario como campo de intervención profesional. La creación de la Organización de Estados Americanos (OEA) y del Departamento de Asuntos Económicos y Sociales, que incluye la Sección de Servicio Social como órgano anexo, lleva a una directa influencia de la OEA en la formación y práctica de trabajadores sociales latinoamericanos y a una preocupación por la formación profesional en el campo del desarrollo comunitario. De este modo, la comunidad como método de intervención y los métodos previos como caso y grupo quedaron en segundo plano ante la potencialidad que suponía el ejercicio del desarrollo comunitario, en donde, además de atender problemas individuales o de grupo, se vinculaban proyectos generales de desarrollo. De esta manera, el trabajo social pasó por una etapa de revalorización que lo impulsó hacia nuevas responsabilidades y a una situación más expectante dentro de las administraciones públicas que pasaban también por un proceso de modernización en aquel momento (Manrique Castro, 1982, pp. 137-138).

Adicional a lo anterior, Manrique Castro (1982) señala que este impacto sobre la profesión fue mayor cuando el desarrollo pasó de ser una propuesta para resolver los problemas de atraso a convertirse en práctica y directiva de acción política de diversos regímenes latinoamericanos, lo que impulsó una «humanización» del capitalismo en sus diferentes facetas. Debido a esto, los trabajadores sociales del continente procedieron a suscribir con su práctica el programa de desarrollismo, y crearon identidad, compromiso y reconocimiento social de la profesión. Ante estas condiciones, las universidades debieron responder a las exigencias de desarrollo, adecuando los planes de estudio, sus métodos de enseñanza y sus sistemas de prácticas a la reorientación que estaba tomando la profesión. Manrique Castro (1984), en su detallado recuento, refiere que se crea un consenso sobre el papel de los trabajadores sociales como agentes de cambio, lo que implica no solamente una transformación del individuo, sino también un cambio en las estructuras e instituciones sociales, las cuales se convirtieron en vocero de las necesidades de los individuos y de su derecho para promover un cambio.

En cuanto al marxismo, su apropiación en el trabajo social, como afirma Iamamoto (2018), pasa de la militancia a la profesión, en una relación que se deduce no era delimitada ni clara y que colocaba al profesional en un papel «revolucionario» que no le correspondía ejercer. Refiere la misma autora que lo anterior explica las primeras aproximaciones teóricas al marxismo por medio de

«manuales de divulgación del “marxismo oficial”, autores descubiertos en la militancia política (Lenin, Trotsky, Mao, Guevara) cuyas producciones eran selectivamente apropiadas en una óptica utilitaria en función de exigencias practicas inmediatas» (p. 214).

La principal crítica al movimiento de reconceptualización fue su carácter partidario. Para Montaño (2006), una de las críticas a la reconceptualización radica en confundir la tarea profesional con la tarea político-partidaria. Hubo un acelerado proceso de politización que llevó a una desvalorización de la profesión, enfatiza Alayón (2004), «empujando a algunos sectores de colegas al rechazo y hasta abandono del trabajo social, optando por diversas formas de acción política directa» (p. 35). Como menciona este autor, el deseo del cambio estructural, al ser legítimo, transciende las funciones profesionales, y si bien desde la profesión podrían realizarse aportes que favorezcan la organización y movilización social de los sectores populares, no se puede optar por el trabajo social si se busca eliminar la explotación, transformar la sociedad capitalista dependiente o buscar la revolución.

Según Iamamoto (2018), las primeras aproximaciones a la teoría marxista en la profesión no apropian las categorías trabajo, teoría del valor, autovaloración por la explotación del trabajo, fruto del lucro; es decir, la crítica a la economía política. Este alejamiento conceptual y el extremo practicismo en el que se interpreta el marxismo podrían entenderse como el motivo por el cual algunos autores refieren el famoso «marxismo sin Marx».

Sin embargo, esta postura no es unánime. Otras referencias presentan un acercamiento significativo entre Marx y el trabajo social y los importantes aportes para el desarrollo teórico y práctico de la profesión. Incluso podría pensarse que la limitación teórica inicial fue superada y los avances profesionales están marcados por la apropiación de estas teorías:

En todo el proceso que se siguió a la creación del Centro Latinoamericano de Trabajo social (CELATS), la contribución del marxismo fue fundamental para los avances del trabajo social como profesión y área del conocimiento en el continente, aunque en una apropiación lenta. Comienza a ser profundizado más sistemáticamente, a partir de las publicaciones del CELATS, en particular la revista Acción Crítica, con larga distribución entre los profesionales de trabajo

social en el continente; mas también a partir de la academia, las universidades, y en Brasil, en particular, con los cursos de posgrado. Su herencia es profunda en la transformación de la conciencia crítica y de una nueva cultura de los trabajadores sociales en América Latina. (Batista, 2016, p. 7)

Según Batista (2016), la teoría crítica marxista avanzó desde Althusser, Gramsci, Lukács, Lefebvre y el propio Marx. Por el interés de este documento, se destacan los aportes de Gramsci al trabajo social en relación con la concepción de hegemonía, intelectual, partido político, Estado ampliado, ideología y filosofía de la praxis. Simionatto (2011) señala que no se encuentra en Gramsci una discusión sobre las determinaciones económicas, punto central de la teoría marxista, sino que Gramsci aporta a la reflexión en el plano de lo estructural y superestructural:

Se puede afirmar que, en el ámbito del marxismo, Gramsci se presenta en ese periodo como uno de los referentes que le permite al trabajo social preguntarse sobre cuestiones relativas a las instancias estructurales y superestructurales, con reflexiones no solamente en la esfera económica, sino también política, ideológica y cultural. Entrarán en escena consideraciones relativas a las clases sociales, el Estado, la sociedad civil, el papel de las ideologías y de los intelectuales en el análisis y comprensión de la realidad social, posibilitando el desarrollo de una actitud más crítica e investigativa. (p. 25)

Definitivamente, en el marco del movimiento de reconceptualización, Gramsci se introduce como autor de referencia en la interpretación de la realidad latinoamericana y del papel del servicio social dentro de este contexto. Simionatto señala que «el proceso de reorganización del Estado, la necesidad de fortalecimiento de la sociedad civil y la dinámica misma de la realidad brasilera incentivaron a los profesionales a buscar nuevos referentes que posibilitaran recuperar la práctica y la formación profesional» (p. 170). Estas reflexiones se encuentran limitadas al escenario académico; sin embargo, desde allí se dan las propuestas investigativas que buscan superar los límites de la profesión. En el escenario del marxismo, las ideas gramscianas vienen a auspiciar esos nuevos

análisis e interpretaciones de la realidad (2011).

Según Simionatto (2011), en Brasil se reconoce la obra de Marilda Iamamoto Legitimidad y crisis del servicio social como uno de los principales análisis basados en fuentes originales de Marx con algunas referencias a Gramsci, especialmente el tema de los intelectuales. En los años setenta, Gramsci era la base teórica de muchos trabajos académicos del servicio social. De este último aspecto se destaca el importante aporte en la comprensión del trabajador social como intelectual orgánico y su responsabilidad frente a las clases subalternas. Para Simionatto, no siempre estas interpretaciones teóricas sobre el intelectual orgánico fueron correctas, y se creó una visión mesiánica errónea de la profesión. En resumen, para el autor, lo que sí puede afirmarse es que desde la academia se expandieron las reflexiones que usaban como marco teórico las ideas gramscianas y, desde estas reflexiones, surgen los planteamientos del papel político en la práctica profesional.

Se destaca también la obra del profesor Vicente de Paula Faleiros, en su libro Trabajo social: ideología y método, publicado en 1972, en Buenos Aires, y reeditado en 1981, en Brasil, bajo el título de Metodología e ideología del trabajo social (Simionatto, 2011). El texto, según Simionatto (2011), tiene ya sus fuentes en categorías gramscianas, y entrecruza el concepto de hegemonía e intelectual orgánico con el concepto de poder en Foucault. El texto presenta una «denuncia del trabajo social tradicional, resaltando la dimensión política de la práctica profesional y su vinculación histórica con el capitalismo y los intereses de la clase dominante» (p. 175). Para el autor, Faleiros supera el discurso académico analizando la práctica real de la profesión en el marco de la sociedad capitalista.

Ciertamente, la reconceptualización cambia la historia de la profesión y logra que se cuestionen tres aspectos: la tradición evolucionista explicativa del origen de la profesión, el soporte empirista que naturaliza los problemas sociales y la intervención atomizada o pulverizada desde la acción estatal (Alayón, 2004). En conclusión:

Todo esto es posible que se desarrolle a partir de la semilla de la autocrítica, nacida allí, en este movimiento. Como vimos, este movimiento tuvo un desarrollo diverso en su primera década y nos llevó a planteamientos simplistas

y negadores de la historia misma, los cuales se resumen en el «mesianismo» —ilustrado con el «rol de agente de cambio»— y el «fatalismo», inmovilizador y negador de la capacidad creativa derivado de la comprensión instrumentalista, mecánica del papel del Estado y de la inserción que en él hace el trabajo profesional. Sin embargo, lo cierto es que es la cuna del pensamiento crítico del trabajo social. (p. 37)

En la reconceptualización se logra el reconocimiento y la indagación de la dimensión política de la profesión, y el afianzamiento de la necesidad de intervenciones desarrolladas con la mediación de la teoría. Surge el impulso al desarrollo de la producción teórica y la necesidad de profundizar el estudio de los vínculos entre la profesión y la sociedad; el develamiento de la naturalización de las necesidades y problemas sociales; la creación de la posibilidad de pensar las imposibilidades hasta entonces no pensadas y aceptadas, y de situar tales imposibilidades ya no de manera esencialista, sino situadas histórica y socialmente. Por último, cabe resaltar el replanteo de la siempre conflictiva relación entre teoría, método y empirismo (Alayón, 2005).

A partir de los aportes teóricos y las tendencias en la interpretación respecto de la formación y acción profesional, Iamamoto (2018) resume el proceso de reconceptualización en cuatro puntos, que constituyen la preocupación central que este movimiento aporta a la profesión: 1) la comprensión de las relaciones de dependencia de Latinoamérica respecto de países centrales; 2) la vinculación del proyecto profesional con las luchas de los movimientos sociales; 3) la introducción en la reflexión epistemológica, metodológica e ideológica propia de la profesión, y 4) la politización de la acción profesional comprometida con la transformación de desigualdades. Este debate lleva a considerar propuestas como el trabajo social alternativo, que incorpora, entre otros, los elementos señalados anteriormente por Imamoto, y que abre las posibilidades de intervención del trabajo social en temas comunitarios, de desarrollo y de transformación social.

En este mismo sentido, Netto (2006) subraya cómo el trabajo social en esta etapa de la reconceptualización configura su proyecto ético-político y adopta, o pretende asumir, un proyecto societario que, en su momento, recogiera los intereses de la clase en disputa; en este caso, la clase trabajadora y las clases subalternas. Lo anterior, bajo la lógica, señala el mismo autor, de que estas clases disponen de menos condiciones al momento de enfrentar un proyecto societario,

que ha sido históricamente construido por intereses de clase y que ha inclinado la balanza al proyecto burgués.

En su momento, las bases de este proyecto estuvieron enfocadas en los siguientes aspectos: construcción de un nuevo orden social, sin exploración y sin dominación de clase, etnia o género; defensa intransigente de los derechos humanos, equidad y justicia social en la perspectiva de la universalización al acceso de bienes y servicios relativos a las políticas y programas sociales; ampliación y consolidación de la ciudadanía puesta como garantía de los derechos civiles, políticos y sociales de las clases trabajadoras; énfasis en una formación académica cualificada, fundada en concepciones teórico-metodológicas, críticas y sólidas, capaces de viabilizar un análisis concreto de la realidad social, con formación que debe abrir vía a la preocupación con la (auto)formación permanente, y estimular una constante preocupación investigativa; compromiso con la calidad de los servicios prestados a las poblaciones, incluida la publicidad de los recursos institucionales, instrumento indispensable para su democratización y universalización, y, sobre todo, para abrir decisiones institucionales a la participación de los usuarios; por último, la articulación con los segmentos de otras categorías profesionales que comparten propuestas similares y, en particular, con los movimientos que se solidarizan con la lucha general de los trabajadores (2006).

Si bien el proyecto ético-político del trabajo social no debe ser mesiánico, sí debe considerarse como un punto de referencia para el actuar profesional. Esta construcción es un proceso permanente, que nutre el ejercicio profesional y da bases importantes del actuar en los contextos de intervención. Los orígenes y el papel del trabajo social han sido un tema de álgido debate, lo cual, lejos de empobrecer la historia de esta profesión-disciplina, la ha enriquecido construyendo análisis éticos, políticos y metodológicos que han contribuido a profundizar en los objetos de conocimiento y en los objetos de intervención. Lo anterior es parte del tributo del proceso de reconceptualización, que, si bien luego de su crisis se podría declarar un proceso extinto, nunca fue perdido. La reconceptualización aportó esa visión emancipatoria que refiere Malagón (2012), posibilitó pensar una nueva sociedad y abrigar la confianza en construir nuevas realidades. Específicamente, permitió

[…] la interpretación crítica y holística de las formas de alienación que produce

la sociedad capitalista; la recuperación de la inteligencia sobre la capacidad que tiene la especie humana para autoconstruirse e idear utopías que posibiliten el perfeccionamiento ilimitado de lo humano y del planeta como el laboratorio originario de existencia de la especie, y, en esta medida, la ideación de los lenguajes, formas de concienciación, organizaciones y prácticas que permitirían la superación de la lógica del lucro. (p. 259)

La reconceptualización se reconoce como una etapa hasta los años noventa, cuando se considera que se inicia la posreconceptualización. Según Malagón (2012), en la posreconceptualización se entendió la poca viabilidad del trabajo revolucionario de la profesión, y se identificaron tres tendencias: la vuelta al funcionalismo de la profesión, la diferenciación entre la dimensión disciplinar y profesional del trabajo social, y la aceptación de la «supervivencia en el capitalismo».

En la posreconceptualización, la profesión sigue enfrentando debates respecto a su papel en la sociedad capitalista y las formas de afrontar desafíos del neoliberalismo. Estos desafíos pasan por examinar resultados de los procesos neoliberales, tales como la privatización del Estado, la globalización de la economía, el desempleo, la desprotección social y la concentración de la riqueza, entre otros (Netto, 2006). Propuestas como la expuesta en capítulos siguientes de un TSCE apropia estos aportes históricos y algunos aportes teóricos como el caso de Gramsci, para replantear la profesión y responder a estos cambios que nos comprometen también con la renovación de la acción profesional.

Gramsci en Colombia

Damián Pachón Soto

> *Sin embargo, nos atrevemos a decir que, efectivamente, tanto en la formación como en los discursos de los(as) trabajadores(as) sociales, hay un léxico que recurre frecuentemente a conceptos tales como sujeto, autonomía, empoderamiento, emancipación, concientización, transformación social, educación popular, reflexión crítica, etc. Y a partir de estos conceptos, se respaldan teórico-metodológicamente los diagnósticos sociales, proyectos sociales y proyectos de intervención, los cuales quedan impregnados de una bella retórica, que en la práctica se enfrenta a las contradicciones tanto epistemológicas como político-estructurales. (Vivero-Arriagada, 2010, p. 144)*

En Colombia, el destino de Gramsci, su recepción y uso en las distintas disciplinas corrió la misma suerte que la recepción del pensamiento de Karl Marx y el de autores del llamado «marxismo occidental» (Merleau-Ponty, 1974), tales como Georg Lukács, Karl Korsch o los miembros de la Escuela de Fráncfort, para citar algunos ejemplos. Estas vicisitudes han impedido un diálogo fructífero de Gramsci con el trabajo social y otras disciplinas, diálogo que, sin duda, hubiera aportado elementos para una mayor comprensión de la labor del profesional del trabajo social y ofrecido herramientas para el análisis y la intervención en los distintos campos de su labor.

En lo que sigue, nos vamos a referir a los siguientes aspectos: en primer lugar, a la escasa difusión de las obras del joven Marx, lo cual dificultó su recepción en Europa y en Colombia, y favoreció interpretaciones recortadas de su legado teórico; esto produjo un déficit teórico en su recepción que terminó afectando la

comprensión de su obra y su recepción en otros campos. En segundo lugar, abordaremos sucintamente la recepción de la obra de Antonio Gramsci en el país, desde mediados del siglo pasado hasta la actualidad, situándola en el contexto de Argentina, México y Brasil. De esta manera, se contextualiza la discusión que se plantea en el capítulo IV y que permite situar el diálogo entre Gramsci y el trabajo social.

El déficit teórico en la recepción de Marx[2]

Según la historia social de la filosofía, entendida como el estudio de los procesos de producción, circulación y consumo de la filosofía en Colombia (Pachón, 2016), es posible mostrar cómo la deficiencia en la recepción teórica de Marx condicionó asimismo la recepción del marxismo en Colombia. Esto es fundamental para entender la recepción de Gramsci en el país.

Hay que decir, en primer lugar, que incluso en Europa el marxismo teórico y, desde luego, el práctico no conocieron del todo las obras juveniles de Marx, donde, entre otras cosas, se encontraban los fundamentos filosóficos del autor. Como es sabido, la Crítica de la filosofía del Estado de Hegel se publicó solo en 1927, y los Manuscritos económico-filosóficos, de 1844, al igual que La ideología alemana, se publicaron solo hasta 1932. También las famosas tesis sobre Feuerbach se publicaron en 1888, por Engels. La no publicación de estas obras fundamentales produjo una desfilosofización del marxismo y llevó a una separación de la relación Marx-Hegel, como bien lo mostró ya Karl Korsch en su fundamental Marxismo y filosofía, de 1923. A esto se sumó el decaimiento en Alemania de la filosofía hegeliana, después de la segunda mitad del siglo XIX. Como dice Korsch (1978):

Esta gran filosofía hegeliana, a cuya omnipotente influencia intelectual no pudieron escapar en los años treinta ni sus más encarnizados enemigos (por ejemplo, Schopenhauer, Herbart), casi no contará ya con ningún partidario en Alemania durante los años cincuenta, y poco después no fuera ni siquiera comprendida. (p. 82)

El restablecimiento del nexo Hegel-Marx lo intentó con gran éxito Georg Lukács a partir de la categoría de totalidad, pero con el error fundamental, como él mismo llegó a reconocerlo, de dejar por fuera el análisis de la categoría de trabajo «en cuanto mediador del intercambio de la sociedad con la naturaleza» (Lukács, 1984, p. 39). Ahora, justamente esa categoría a la cual Herbert Marcuse

dedicará su atención en un estudio titulado Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico es tal vez el primer estudio sobre los Manuscritos. En ese trabajo Marcuse (1969b) afirma que:

La publicación de los Manuscritos económico-filosóficos de Marx, […] debe convertirse en un acontecimiento determinante en la historia de la investigación marxista […] permite además un enfoque más fecundo y rico en perspectivas acerca de las relaciones exactas entre Marx y Hegel. (p. 9)

Una de las ideas fecundas de este estudio de Marcuse (1969a) puso de presente cómo el trabajo en Marx puede considerarse una «categoría ontológica» (p. 39), pues no hay ser humano sin trabajo, sin esa mediación fundamental del hombre con la naturaleza y con los demás que produce y reproduce sus condiciones de existencia. Es decir, es el trabajo el que «crea» el ser del hombre, lo que somos.

Al problema de la deshegelianización de Marx y su consecuente desfilosofización hay que sumarle el elemental malentendido que provocó Friedrich Engels al agregarle la famosa conjunción adversativa, pero a la tesis n.° 11 de Marx sobre Feuerbach, conjunción que no iba en la redacción original de Marx. La versión original no decía: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo», sino «los filósofos solo han interpretado de distintas maneras el mundo; se trata de transformarlo», tal como lo mostró en Colombia el maestro Darío Mesa (2002, p. 99). Esto llevó a pensar que Marx le apostaba al voluntarismo político en desmedro de la teoría, lo cual olvidaba la necesaria dialéctica entre teoría y praxis. Esta mala interpretación caló sobre todo en aquellos que desdecían del estudio y de la necesidad de un esfuerzo teórico de caladura que permitiera esclarecer mejor, teóricamente, la realidad, para luego sí transformarla, o para reformular y realimentar la teoría, si la praxis misma arrojaba un nuevo conocimiento.

La publicación tardía de La ideología alemana (1976), donde se hablaba de la concepción materialista de la historia, permitió a la larga la formulación de la expresión materialismo histórico, que Marx nunca usó, tal como sucedió con el materialismo dialéctico, que inventó Engels después y que fue asumido en la

URSS. El filósofo español Adolfo Sánchez Vásquez (1985) sostuvo que la fórmula materialismo dialéctico era nefasta porque acentuaba:

[…] deliberadamente el materialismo a expensas de la dialéctica. La materia ocupa el lugar del espíritu hegeliano y la dialéctica se transfiere unilateralmente al objeto. Al imprimir este contenido filosófico al marxismo se mantiene el dualismo de la conciencia y el ser, así como de la teoría y la práctica. La teoría se separa de la práctica, y deja de ser su expresión, aunque vuelve a ella para fijarle sus objetivos. (p. 22)

El desconocimiento de los Manuscritos también afectó, como ya se insinuó, la comprensión teórica adecuada de Marx, pues en ellos el filósofo de Tréveris entra al estudio de la economía política (Lukács, 1972), reconoce que Feuerbach es quien «ha vencido a la vieja filosofía» y ha «fundado el verdadero materialismo» (Marx, 2011, p. 178), sin olvidar, por supuesto, que luego tomará distancia de este materialismo calificado de contemplativo. Por lo demás, el distanciamiento definitivo de Marx con Feuerbach se da entre agosto de 1844 y 1845 en el escrito Glosas marginales sobre el artículo El rey de Prusia y la reforma social, por un prusiano, y también en La ideología alemana (Löwy, 2010). Los Manuscritos son fundamentales también porque en ellos aparecen tratadas las cuatro formas de alienación y por la antropología que presenta; una antropología donde el sujeto es, según Enrique Dussel (1983), ego laboro, ser sensible, sufrido. Por eso hay en esa mirada de Marx «una nueva concepción de la carnalidad, de la corporalidad» (p. 174).

Las anteriores indicaciones permiten deducir que para los años treinta se había presentado un déficit teórico en la recepción del marxismo europeo, lo cual afectó, desde luego, también a los movimientos revolucionarios. La pregunta obligada es ¿qué decir, entonces, de la recepción del marxismo en una América Latina, que, por su condición colonial, siempre ha estado a la zaga de Europa? El problema inicia con las traducciones. Dice José Aricó (1991) que «ya en 1870 un periódico obrero mexicano publica el Manifiesto comunista por primera vez en América Latina» (p. 945), y también Juan Mara Rivera lo hace en 1884. En cuanto a El capital, el primer tomo es publicado en 1898 por Juan Bautista Justo y reeditado por la editorial Aguilar en 1931. Estas traducciones eran deficientes,

pero permitieron un inicial conocimiento de la obra marxista en este continente.

Las obras de juventud de Marx también llegaron tarde, y su mejor conocimiento tendría que esperar la segunda mitad del siglo XX. Igualmente, es solo con las traducciones de W. Roses en el Fondo de Cultura Económica que estas mejoran. A las limitaciones señaladas, hay que agregar las condiciones objetivas que de todas forman limitaban la interpretación de estas obras, en donde se terminaba aplicando un marxismo a contextos con formaciones sociales muy diferentes a las descritas y previstas por Marx.

En el caso colombiano, ese déficit teórico fue notorio si se analizan las primeras interpretaciones que hicieron los filósofos normalizadores de los años cuarenta (Pachón, 2019c). Se asumió un Marx mecánico, economicista, dador de una filosofía de la historia y hasta creador de una dialéctica de la naturaleza, como en el caso de Luis Eduardo Nieto Arteta (1978), quien le endilga una dialéctica a la naturaleza misma, sin percatarse de que la dialéctica no se da en la naturaleza, sino a través de ella, por medio de la praxis humana (Jaramillo, 2017). Por lo demás, el propio Marx (1975) negó que en su obra existiera una filosofía de la historia aplicable a contextos diferentes a la Europa occidental que él había analizado.

Estas dificultades imposibilitaron una buena recepción de Marx entre nosotros, la cual solo empezó a darse después con Rafael Gutiérrez Girardot (2012) y los estudios de Estanislao Zuleta y Mario Arrubla, quienes desdogmatizaron el marxismo y abrieron un diálogo con otras corrientes, tal como lo hizo el primero con su texto Marxismo y psicoanálisis de 1963, donde Marx dialoga con Sartre y Freud (1994). Tampoco se conocían en el país las obras citadas de Korsch, Marcuse y Lukács. Lo que imperaba era el marxismo cientificista y antihumanista de Althusser vía Martha Harnecker. A estas vicisitudes debe agregarse que los filósofos nuestros que fueron a estudiar a Alemania, Francia o Estados Unidos no regresaron con un buen conocimiento de Marx, sino que se adscribían a otras corrientes, entre ellas, la más exitosa, la fenomenología, que se regó en América Latina de norte a sur. En Colombia se ingresó a la filosofía moderna la de Husserl y Heidegger, sin haber digerido bien la filosofía que va de Descartes a Brentano o la del mismo Marx. Por último, si a lo anterior se suma el dogmatismo propio del Partido Comunista Colombiano, seguidor de los manuales soviéticos destinados a una función apologética y apostólica, se completa el cuadro que permite explicar la deficiencia en la recepción no solo de Marx, sino la del marxismo en general y la de sus mejores exponentes, entre

ellos, claro está, Antonio Gramsci.

Antonio Gramsci en Colombia y en el contexto latinoamericano

Hay que partir diciendo que en Colombia la recepción de Gramsci fue «relativamente tardía» (Quintero, 2013, p. 118) si se compara con la de otros países, pero, como veremos, este juicio debe matizarse. Aquí nos referiremos brevemente a los casos de Argentina, Brasil y México, con el fin de mostrar parte del contexto latinoamericano en el cual se dio esa recepción. Indicaremos en la reseña algunos estudios que pueden ofrecer una panorámica más completa.

En Argentina, como ha mostrado José Aricó en su clásico estudio La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina, se dio una temprana recepción del pensador italiano. Es más, el español fue una de las primeras lenguas a la que se tradujo su obra, pues «fue precisamente en América Latina donde los Cuadernos de la cárcel aparecieron por primera vez traducidos ya no solo al español, sino poco después al portugués» (Aricó, 2005, pp. 33-34). En el país austral los Cuadernos se publicaron parcialmente entre 1958 y 1962, y en Brasil, entre 1966 y 1968. En Argentina fue Héctor Pablo Agosti, miembro del Partido Comunista, quien, por paradójico que parezca, animó esa introducción, y quien incluso utilizó el arsenal teórico de Gramsci para realizar un análisis del pasado nacional (pp. 50-87). Agosti animó por varios años un debate en el interior del Partido Comunista Argentino, el cual terminó con la expulsión de los gramscianos en 1963, los cuales fundaron, en Córdoba, una de las revistas más importantes para el estudio de la obra de Gramsci: Pasado y Presente. Esta publicación estuvo durante varios años a cargo del propio Aricó, y significó una apertura a vertientes distintas del marxismo y a otras corrientes intelectuales: desde Sartre hasta Lacan, pasando por Braudel y el estructuralismo. Igualmente, la revista revivió la confianza en el marxismo italiano, bastante denostado en la era del fascismo, lo que favoreció la recepción de Gramsci. Italia, tan cercana a Argentina, volvía a estar presente en su cultura intelectual, en el cine y la literatura. Por eso Aricó dice que Gramsci: «Nos posibilitó mantener abierta la criticidad de la perspectiva marxista y con esta la vocación de escapar del doctrinarismo» (p. 96).

En estos años aparecieron traducidas varias obras de Gramsci: en 1958, El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce; en 1960, Los

intelectuales y la organización de la cultura; en 1961, Literatura y vida nacional, y en 1962, el fundamental Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno. Desde ese momento, el debate en torno a Gramsci enriqueció la perspectiva que se tenía del marxismo, si bien el Partido Comunista se mantenía reacio a la incorporación de su legado y ciego a los grandes aportes de su obra, mientras seguían defendiendo el marxismo-leninismo de corte soviético.

Ahora, ¿qué significaba concretamente Gramsci para los argentinos que le dieron una temprana acogida a su obra? Al respecto, dice Aricó:

Era el único político marxista cuya agudeza política evidenciaba ser el resultado también de una capacidad inédita de encontrar las motivaciones culturales de las cuestiones, asumiéndolas como tales. La cuestión insoslayable y decisiva de la cultura, y por tanto la cuestión política decisiva de los intelectuales en la construcción de la hegemonía. He aquí lo que Gramsci, y ningún otro, aportaba como elemento de novedad en la tradición leninista. (p. 38, énfasis agregado)

Aricó menciona que Gramsci fue el primero que los interpeló como intelectuales para que fueran algo más que compañeros de ruta del proletariado. En el proyecto marxista emancipador, para las izquierdas, la cultura empezó a jugar un papel importantísimo: «Por primera vez la cultura aparecía allí donde debía estar, como una dimensión insuprimible de la acción política. El partido como intelectual colectivo; en el interior, nosotros como intelectuales orgánicos» (p. 39). Pero había algo más: Gramsci invitaba a pensar el problema nacional, la realidad concreta. Así como el pensador sardo se había interesado por la formación social italiana, se invitaba ahora a pensar la formación social argentina y también la de los Estado-nación latinoamericanos. Conceptos como hegemonía, bloque histórico, «la distinción entre momento económico-corporativo y momento ético-político, guerra de movimientos y guerra de posición, o sea, el conjunto de sus categorías analíticas» obligaban a pensar en contexto, continúa refiriendo Aricó (p. 76).

En la obra de Gramsci estos intelectuales encontraron aquello que no habían hallado en Marx o en Lenin[3]. Por lo menos, sus aportes complementaban o pensaban mejor algunos de los descuidos teóricos del marxismo-leninismo. Esto

valía para el resto de América Latina. También explica por qué en el interior de los partidos comunistas su obra fue subvalorada, denostada, prohibida y rotulada desde socialdemócrata hasta reformista.

En el caso de Brasil, como muestra Rodrigo Santofimio Ortiz (2018), la obra de Gramsci ingresa en los años sesenta, época en la cual imperaba la versión manualesca de Marx. Esos manuales, editados en la URSS, eran las fuentes teóricas de las cuales bebía el marxismo. Coutinho (1991) reconoce que esta primera entrada en Brasil de la obra de Gramsci aparece en publicaciones culturales relacionadas en alguna manera con el Partido Comunista, y agrega que la lectura que se hace del autor en ese momento no era

[…] el agudo teórico del Estado «ampliado» y de la revolución socialista en «Occidente», ni siquiera el investigador de las formas «no clásicas» de transición para la modernidad capitalista (la problemática de la «revolución pasiva»), pero sí el «filósofo de la praxis», el que proponía una lectura humanista e historicista del marxismo, radicalmente opuesta a la divulgada por los soviéticos y que hasta entonces nos había sido impuesta. (p. 105)

Vale resaltar que el mismo Coutinho reconoce que en la reflexión teórico-política de la obra de Gramsci «no hay ninguna alusión a la posibilidad de que la obra gramsciana pudiese ser utilizada para reevaluar radicalmente la cuestión de la democracia y del socialismo en Brasil» (p. 107).

En Brasil también ingresaron obras como Los intelectuales y la organización de la cultura y Literatura y vida nacional; posteriormente, se publicaron los escritos sobre Maquiavelo y Pasado y presente. Sin embargo, se presentó un Gramsci mutilado, reducido ante todo como filósofo y crítico literario, en el cual la dimensión política era secundaria. Ya a mediados de los años setenta Gramsci ingresa a la universidad y se publicaron varias monografías sobre su obra, lo cual implicó que sus categorías empezaran a ser mejor estudiadas y mejor comprendidas. Es en los años ochenta cuando fueron realizadas varias investigaciones en disciplinas como la sociología, la ciencia política, la antropología, «abarcando temas tan variados como la cultura popular, el fenómeno religioso, cuestiones pedagógicas o de política y servicio social»

(p. 112).

Hay que recordar que, tras el golpe en Argentina en 1976, José Aricó y su grupo tuvieron que emigrar a México. Allí, gracias a la editorial Siglo XXI, proyecto de Alejandro Orfila, se continuó difundiendo el pensamiento de Gramsci (Herrera, 2013, p. 17). En este país se publicó el texto Los usos de Gramsci de Juan Carlos Portantiero (1999), uno de los libros claves del gramscismo latinoamericano, pues aborda los conceptos de Estado, crisis, hegemonía y coyuntura. También se dio una gran difusión de las obras gramscianas en distintas editoriales. Cabe resaltar que fue en México donde apareció la Antología de Manuel Sacristán sobre el pensamiento de Gramsci, obra que sigue circulando y que ha sido fundamental para la difusión del pensamiento gramsciano en España y en América Latina. Igualmente, se publicaron en Ediciones Era los Cuadernos aparecidos a partir de 1981, traducidos por Ana María Palos y revisados por José Luis González (Aricó, 2005, p. 34). Esa recepción se dio con cierta polémica, pues, por ejemplo, el ecuatoriano Agustín Cueva calificaba a Gramsci como «un revisionista y la escoria del oportunismo» (Santofimio, 2018, p. 179). México, sin duda, ha sido un punto clave para la difusión de Gramsci y su pensamiento, debido a su gran riqueza editorial.

En el caso colombiano, la situación no escapaba a las circunstancias que rodearon la recepción de Gramsci en el resto del continente. El marxismo se encontraba bajo el dogmatismo recalcitrante y arzobispal del Partido Comunista. Mientras el país se hundía en la violencia y la exclusión del Frente Nacional, las fuerzas de derecha hacían todo lo posible por regresar el país a las cavernas, especialmente, los gobiernos conservadores de Mariano Ospina Pérez, Laureano Gómez y el posterior maridaje bipartidista entre liberales y conservadores, acompañados, desde luego, por la Iglesia y su convicción de que gobernando el más allá controlan, en realidad, el más acá. Con todo, en ese contexto, y en los resquicios del acerado conservadurismo, Martha Traba mantenía la reflexión en torno al arte, y la revista Mito luchaba contra la pacata cultura conventual del país, la cultura parroquial provinciana autocomplaciente con su estado de ignorancia febril. Fue en Mito donde se inició ese proyecto de apertura cultural que buscaba abrir nuevos horizontes al pensamiento y la literatura colombianos. En esa revista se tradujo y se publicó lo más granado de la literatura, el arte y la filosofía europeos. En ella apareció, según reseña detalladamente Santofimio (2018), un artículo de Antonio Gramsci titulado «Literatura funcional», en el cual se encontraban varias reflexiones sobre el arte y la literatura.

Lo interesante del artículo de Gramsci, tomado de su libro Literatura y vida nacional, y publicado en Mito en 1956, es que reflexiona sobre el arte, el papel educativo de este y el gusto colectivo; sin embargo, en su contexto completo, la reflexión apunta a la relación entre literatura y nación, más precisamente, a la manera en que la literatura debe expresar el ánimo, la voluntad y los deseos de un pueblo. Es necesario enmarcar, pues, esa reflexión en la lectura que hizo Gramsci de De Sanctis, el gran crítico literario italiano, que supo establecer las relaciones entre intelectuales y literatura nacional, rechazando el esnobismo y la separación entre literatura y pueblo, pues el creador, el literato, debe crear conciencia nacional-popular (Gramsci, 1967, p. 157). Este tratamiento del tema está relacionado con los estudios de sociología de la literatura, donde esta ayudó a formar la nacionalidad, tal como se dio en otros países de Europa y América Latina. En el caso argentino fueron esas reflexiones de Gramsci las que originaron los estudios de Juan Carlos Portantiero sobre la literatura nacional, leída desde el realismo (Casco, 2015).

Este es tal vez el primer texto de Gramsci publicado en el país. Ahora, hay que decir que Miguel Ángel Herrera Zgaib (2013) sostiene que la primera alusión en Colombia la hizo el crítico literario Carlos Rincón, recientemente fallecido en Alemania, pero el problema es que Herrera no cita la fuente. Por eso, para el presente estudio se ha optado por la periodización que hace el profesor Santofimio; sin embargo, se mantienen algunas reservas y anotaciones complementarias. Santofimio (2018) plantea que es posible definir tres momentos del gramscismo en Colombia. El primero de ellos, a mediados de los años cincuenta, cuando aparece el mencionado artículo de Gramsci en la revista Mito. Esta es una recepción temprana comparada con el caso argentino; pero sin el vigor, la importancia y los frutos que produjo en ese país. Igualmente, esa temprana presencia permite matizar la afirmación citada de Adrián Quintero sobre la recepción «relativamente tardía» del pensador sardo en Colombia, pues, de hecho, es una aparición bastante temprana con características similares a las de Brasil: Gramsci fue acogido inicialmente en los círculos de la crítica literaria y los estudios culturales.

El segundo momento implica ya la presencia de Gramsci en Colombia. En este caso, Santofimio (2018) menciona varios textos que dan cuenta de fragmentos de la obra de Gramsci que circularon después de los años sesenta. El primero de estos textos es Al partido, de autoría de Lenin y Gramsci, de 1975. «El librito fue publicado por la Editorial Lealon, de Medellín, como editor Norman Bethome y distribución de la Pulga editorial», afirma Santofimio (p. 189). Este texto incluye

una introducción, que aparece en la antología que luego realizó Manuel Sacristán bajo el título Disciplina y libertad. Allí se dice que «adherirse a un movimiento quiere decir asumir una parte de la responsabilidad de los acontecimientos que se preparan, convertirse en artífices directos de esos acontecimientos mismos» (Gramsci, 2018, p. 29). El texto alude a la disciplina y al compromiso en la militancia. En nuestro contexto, el tema, sin duda, está mediado por la lectura leninista de la época.

Un segundo texto que apareció en este periodo fue El príncipe de Nicolás de Maquiavelo, con comentarios de Antonio Gramsci, publicado en Ediciones Pepe (s. f.) en Medellín; se presume publicado en los años setenta. En el prefacio del libro se reitera la lectura del partido como «el príncipe moderno». Hay que recordar que esa lectura corresponde efectivamente a la de Gramsci, donde el partido es fundamental no solo porque está formado por los intelectuales orgánicos de un grupo social, sino porque el partido es educador, difunde la ideología y es fundamental para la educación de la sociedad y la construcción de la hegemonía.

Príncipe podría ser un jefe de Estado, un jefe de gobierno, pero también un jefe político que quiera conquistar un Estado o fundar un nuevo tipo de Estado; en este sentido, príncipe podría traducirse a la lengua moderna por 'partido político'. (Gramsci, 2017, p. 256)

Santofimio menciona también una publicación de las obras de Gramsci titulada Notas para una teoría del partido político marxista, de 134 páginas, sin editorial clara, si bien menciona la «Librería Editorial Comuna Socialista». El libro consta de tres secciones: «La ciencia marxista de la política», «La estructura del partido político, su determinación histórica» y «Notas varias». Se trata de una «recopilación de la transcripción de textos de Gramsci editados y publicados por la Editorial Lautaro de Buenos Aires» (Santofimio, 2018, p. 191). La publicación es probablemente de los años setenta, y era distribuida por la librería de la Universidad Libre.

Como mencionamos antes, en Argentina ya se había publicado en 1962 Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno, de Gramsci, de

donde se tomaron estos apartados, lo cual implica, para la historia social de la filosofía, que existían ciertas redes intelectuales entre los partidos comunistas de Colombia y Argentina, y que circulaban de manera regular las ediciones que en el país austral se realizaron de las obras del pensador italiano. Además, el hecho de que fuera distribuida por una universidad indica que la obra de Gramsci tenía circulación en ciertos círculos intelectuales vinculados a la academia o al mundo educativo universitario.

A nuestro juicio, la más importante publicación en torno a Gramsci en estos años es el texto «El proyecto cultural gramsciano: la reforma intelectual y moral», del profesor Juan E. García Huidobro, publicado en la revista Ideas y Valores, del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, la revista más prestigiosa en ese campo en el país. Este texto no es valorado por Santofimio, y ni siquiera es mencionado por Miguel Ángel Herrera en el texto citado. También está ausente del texto aludido de Adrián Quintero. El ensayo constituye, para Colombia, el primer texto académico serio, sistemático, donde se presenta casi la totalidad de la filosofía de Antonio Gramsci. Hasta ese momento, no existía un estudio que presentara con tal grado de sistematicidad el pensamiento de Gramsci y sus tópicos en torno a la historia como un producto de la praxis humana, el tema de la transformación social, la cultura, el buen sentido, el sentido común, la dialéctica entre el intelectual y las masas o gentes sencillas, etc. Puede decirse que casi todos los aportes de Gramsci son tratados o mencionados en el texto, así como los aspectos en los que Gramsci complementa al marxismo tradicional imperante. Al respecto, dice García Huidobro (1979):

El marxismo ha tenido dificultad para integrar en su análisis los problemas de la cultura y de la educación en el contexto del cambio social, frente a lo cual el discurso gramsciano no solo integra estos problemas, sino que sitúa la tarea cultural en el centro mismo de la perspectiva revolucionaria. (p. 3)

Así mismo, se pasa por alto que en esa misma revista aparece el ensayo «Teoría y práctica», del filósofo y pensador colombiano Darío Botero Uribe, donde Gramsci es citado en relación con el tema de la inversión de la práctica de la clase hegemónica, la «reciprocidad necesaria entre la estructura y la superestructura» y el tema de la catarsis; es decir, «el paso del momento

económico al momento ético-político» (Botero, 1979, p. 58). Botero, hay que recordarlo, fue un connotado líder estudiantil de la Universidad Nacional de los años sesenta, que tuvo cierta cercanía con el sacerdote Camilo Torres y que luego se distanció del marxismo para acercarse a la filosofía de la ciencia, Spinoza, Nietzsche, y crear su propia filosofía denominada vitalismo cósmico (Botero, 2002). Esta referencia a Gramsci implica que su obra tenía circulación y que sus imprescindibles aportes al problema de la teoría y la práctica eran conocidos en un medio donde ese tópico era de suma relevancia en las organizaciones académicas politizadas.

El tercer periodo de la recepción de Gramsci, a nuestro juicio, y en esto nos apartamos de Santofimio, es el que podemos datar justamente a partir del texto de García Huidobro de 1979, pues a partir de ahí se produce lo que puede llamarse «la normalización de la recepción de Gramsci en Colombia». Por normalización se ha entendido el ingreso de la filosofía moderna en Colombia, su secularización e institucionalización y, en el caso del marxismo, el ingreso de otras corrientes como la Escuela de Fráncfort, que oxigenó el debate marxista en Colombia, bastante dogmatizado hasta el momento. Por esta razón, se afirma que la llamada normalización no se completa en Colombia sino hasta en los años setenta, proceso que en países como México, Perú y Argentina se dio más rápido (Pachón, 2011). Ahora, tal normalización implica que hay mejores condiciones institucionales para la recepción del pensamiento, buenas traducciones, circulación editorial, congresos, simposios, publicaciones, etc.; es decir, una mayor producción, circulación y consumo crítico del pensamiento.

A partir de 1979, el pensamiento de Gramsci ha tenido una recepción más seria en Colombia. Esto es notorio en la manera como el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda incorporó sus creaciones teóricas a la investigación-acción participativa. Por ejemplo, en su artículo «La ciencia y el pueblo: nuevas reflexiones sobre la investigación-acción» de 1981 (Fals Borda, 2010), asume los conceptos de devolución sistemática, intelectual orgánico y retroalimentación entre el pueblo y el investigador; aspectos que se encuentran en la obra de Gramsci en las relaciones que él establece entre el intelectual y la masa. En realidad, Fals Borda asumió como Gramsci la crítica de la objetividad; la negación de la neutralidad valorativa y el compromiso en la ciencia; la convicción de que la investigación no es un fin en sí mismo, sino que el saber está para transformar cerebros, realidades y construir mundos futuros, cambiando las realidades de las comunidades subalternas y construyendo contrahegemonías al mundo capitalista. Asimismo, la necesidad de aprovechar el

saber popular, el depositado en el sentido común y en el folclor, y unirlo a la ciencia; o en lo que en Gramsci implica extraer el buen sentido del sentido común y elevarlo a una visión coherente del mundo o filosofía, al igual que hacer del saber popular un saber más especializado.

En 1987 se publica el texto «El legado intelectual de Antonio Gramsci. A propósito del cincuentenario de su muerte», de María Victoria Uribe (1987). Llama la atención que el texto inicie con el siguiente epígrafe de Antonio Gramsci:

La historia no es un cálculo matemático: no existe en ella un sistema métrico decimal, una numeración progresiva de cantidades iguales que permita las cuatro operaciones, las ecuaciones y la extracción de raíces. La cantidad (estructura económica) se convierte en ella en cualidad porque se hace instrumento de acción en manos de los hombres, de los hombres que no valen solo por el peso, la estatura y la energía mecánica desarrollable por los músculos y los nervios, sino que valen especialmente en cuanto son espíritu, en cuanto sufren, comprenden, gozan, quieren o niegan. (Gramsci, 2017, p. 73)

El epígrafe es importante porque es un fuerte ataque a posiciones asumidas acríticamente por el marxismo de estirpe soviética. Aquí la idea que se ataca fuertemente es la del determinismo económico. Frente a ella, Gramsci plantea que la historia no es calculable ni es fruto de fuerzas ciegas fuera del control humano; es decir, cuestiona una filosofía de la historia que se muestre con validez absoluta y con irrevocable necesidad. Pone de presente también que el determinismo implica una negación del sujeto revolucionario que hace la historia, aniquila al hombre; por eso reivindica al hombre libre, consciente, con voluntad, «en cuanto espíritu». Esta crítica al economicismo rescata la organización, las fuerzas revolucionarias, a los sujetos individuales o colectivos. Por eso sostiene que «lo que determina la acción política no es la estructura económica, sino la interpretación que se dé de esta y de las llamadas leyes que rigen su desarrollo. Estas leyes no tienen nada en común con las leyes naturales» (Gramsci, 2017, p. 74).

En su texto, María Victoria Uribe pone de presente las distintas interpretaciones

que han girado alrededor de Gramsci: desde quienes lo consideraron un historicista más cercano a Hegel que a Marx, pasando por quienes vieron en su obra un acercamiento a la cultura y la sociedad, o los eurocomunistas que acogieron su tesis de la «guerra de posiciones» como toma de lugares en el interior de la sociedad civil para hacer algunas reformas políticas, hasta las lecturas realizadas en América Latina, donde Gramsci alimentó el trabajo con los grupos subalternos alternativos. El grado de conocimiento de la autora del texto en torno a los debates gramscianos en América Latina queda evidenciado cuando afirma:

Es tan vasto y complejo el debate actual sobre este pensador marxista italiano, que hoy se manifiestan en Europa y América Latina fuertes corrientes neogramscianas; la primera encabezada, entre otros, por Ernesto Laclau, y la segunda, por un grupo de prestantes investigadores nucleados en torno a la Universidad Nacional Autónoma de México; en Colombia, la propuesta de investigación-acción participativa reconoce su filiación con esta perspectiva analítica. Pareciera como si ante la crisis de los modelos, de los paradigmas teóricos, de los esquematismos revolucionarios y ante el surgimiento de nuevos problemas que no caben en los estrechos marcos del marxismo ortodoxo, la consigna de los intelectuales y los políticos de izquierda fuese la de volver a Gramsci. (Uribe, 1987, p. 233, énfasis agregado)

María Victoria Uribe (1987) sostiene que ese «volver a Gramsci» se debe a tres razones: 1) la crisis del economicismo que sobrevaloró esta disciplina al poner a las demás como subalternas suyas, a la vez que la aisló y la ensimismó en su presunto cientificismo impidiendo su avance; 2) la crisis de la concepción instrumental del Estado, donde este es concebido solo como dominio de clase, y se olvida de que el poder también es consenso, y 3) la búsqueda de nuevas alternativas democráticas en Occidente. Gramsci permitió replantear el viejo debate estructura-superestructura, infraestructura y superestructura, etc., bastante positivista, donde la segunda era un mero reflejo de la primera. En realidad, Gramsci planteó su interrelación, sus influencias mutuas, y para ello postuló el concepto de «bloque histórico», abriendo una «frontera teórica de un análisis de la política, el poder y la cultura» (p. 235).

En cuanto al Estado concebido solo como arma de la clase dominante, tal como pensaba Lenin, Gramsci elaboró una reformulación de esas tesis al incluir conceptos como

[…] hegemonía, doble poder, crisis orgánica y revolucionaria, Estado pleno[4] y Estado restringido, dominación y dirección, consenso y coerción volvieron al ámbito de las discusiones teóricas y políticas en muchas partes del mundo. (p. 236)

De esta manera, el problema teórico en torno al Estado se complejizó, pero también permitió pensar en el papel de la ideología, la cultura, el papel de los intelectuales y el partido en la conquista de la sociedad civil y la creación del Estado ético y la asunción de la dirigencia. El tercer eje importante de su legado intelectual tiene que ver con:

La búsqueda de nuevas alternativas para la revolución en Occidente. La experiencia del fascismo, la derrota del movimiento obrero italiano, la consolidación del imperialismo y la superación de la gran crisis de 1929, donde muchos comunistas vieron el colapso final del capitalismo, llevaron a Gramsci a repensar el problema de la revolución y a explorar nuevas formas de lucha que superasen el esquema frontal de hundimiento del Estado burgués y que permitiesen al proletariado, una vez en el poder, construir el socialismo y no únicamente instaurar su dictadura. (pp. 236-237)

Aquí radica otro de sus aportes, pues Gramsci permitió superar la vieja doctrina de la dictadura del proletariado, donde esta era concebida como coerción del aparato burocrático. Más bien, de lo que se trata es de la construcción de una nueva hegemonía, que según Uribe pasa por «una guerra de posiciones desarrollada en el espacio de la sociedad civil, desde la fábrica hasta la escuela, la iglesia y los medios de comunicación, ampliando considerablemente el campo de la política y modificando sus límites» (p. 237). De esta manera, se construía un Estado socialista desde la base, activando la participación de la gente y

buscando superar al Estado liberal representativo. Estos aportes del «originalísimo pensador» explican, según María Victoria Uribe, que su influencia «ha crecido como la sombra cuando el sol declina» (p. 238).

Se ha reseñado de manera exhaustiva este texto porque muestra el nivel que había alcanzado para la fecha la recepción del legado teórico de Antonio Gramsci[5]. Este nivel se verá reflejado en las posteriores empresas de difusión y reflexión en torno a su pensamiento, en especial, las que se dieron a partir de los años noventa.

Desde los años noventa hasta la fecha, el conocimiento de Gramsci en el país, lo mismo que su presencia en la esfera de los movimientos sociales y eventos académicos, ha sido notorio. No es posible dejar de señalar la labor realizada con denuedo por el profesor Jorge Gantiva Silva, quien fundó en 1991 la Sociedad Colombiana Antonio Gramsci. En su Manifiesto se lee lo siguiente:

1. A tono con los tiempos, no necesitamos otro ismo; lo de Gramsci es un compromiso intelectual, ético y cultural. Los italianos, al respecto, nos dan un testimonio ejemplar de superación creadora y proyección histórica del pensamiento de Antonio Gramsci. El propio Gramsci preguntaba con ironía «¿somos marxistas? ¿Existen marxistas?» y respondía con un claro estilo antidogmático y ético: «Tú sola, estupidez, eres eterna».

2. Nuestro proyecto consiste entonces en la recuperación del pensamiento de Gramsci que con autonomía e imaginación nos enseñó a pensar con cabeza propia y a constituir alternativas surgidas de las culturas y de la sociedad civil. Todo ello dentro de una perspectiva ético-política, para hacer acceder a las clases subalternas a la condición de actores sociales con personalidad democrática. (Gantiva Silva, 1994)

Este llamado a la «recuperación del pensamiento de Gramsci» no era un prurito de erudición. No. Involucrado en la militancia y en la lucha social, como un verdadero intelectual orgánico, Gantiva Silva llamaba a realizar en Colombia lo que muchos ya habían hecho en América Latina: usar a Gramsci para el análisis

de las realidades y coyunturas nacionales. Por eso mismo, la creada Sociedad Colombiana Antonio Gramsci fue producto de un evento académico titulado La Realidad Colombiana y el Pensamiento de Antonio Gramsci, realizado ese mismo año. Desde entonces, Gantiva Silva se ha convertido en un asiduo animador y difusor del pensamiento del filósofo y político italiano, no solo en la academia, sino en las organizaciones sociales. Parte de sus reflexiones en torno a la obra la encontramos en su libro Un ensayo sobre Gramsci. El sentido de la filosofía, de la política y la tarea del pensar, un conjunto de reflexiones donde Gramsci dialoga con el presente. En el texto, Gantiva Silva reafirma lo dicho anteriormente: «Aquí, el influjo de Gramsci tuvo algunas expresiones en el mundo intelectual y de la crítica cultural, y en muy contados casos en el mundo de la política» (Gantiva Silva, 1998, p. 21).

Igual mérito tiene la labor que ha venido desarrollado el profesor Miguel Ángel Herrera Zgaib en la Universidad Nacional de Colombia, quien desde su grupo de investigación Presidencialismo y participación ha realizado numerosas versiones del Seminario Internacional Antonio Gramsci. Este seminario hunde sus raíces en la propia militancia del profesor Herrera, tal como aparece en la página oficial:

Es el resultado de un proceso, que comienza con la militancia política socialista del profesor Miguel Ángel Herrera Zgaib, siendo estudiante de Derecho, durante el año 1974. Fue partícipe de la creación del proyecto Unión Revolucionaria Socialista, URS; animado por principios teórico-prácticos de transformación radical, y que fracasó en la creación de un partido de nuevo tipo. En esta experiencia convergieron diferentes expresiones de la izquierda colombiana: leninistas, maoístas, trotskistas, anapistas, castristas, exguerrilleros, cristianos, con arraigo principal en el sindicalismo independiente: petroleros, campesinos, maestros, estudiantes, junto a un núcleo de intelectuales e investigadores asentado en las universidades públicas. (Universidad Nacional de Colombia, 2020)

Desde entonces, el profesor Herrera ha participado en varios espacios de difusión y estudio del pensamiento de Gramsci, como el Círculo de Crítica Jurídica Antonio Gramsci, de la Universidad Libre, en el proyecto político

Avanzada Democrática y en la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia, universidad en la que fundó el Seminario en el año 2008. Este espacio es de suma relevancia, pues invita ponentes de gran talla nacionales e internacionales, y fomenta el debate en torno a su obra y sus aportes para la lectura del mundo de hoy. Desde las aulas, Herrera ha motivado a varios jóvenes al estudio y uso de Gramsci. Por lo demás, su libro Antonio Gramsci y la crisis de hegemonía deja testimonio de sus reflexiones teóricas sobre el filósofo sardo.

En la recepción actual de Gramsci en Colombia es necesario resaltar la atención que en este pensador ha puesto el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, quien después de trasegar por las teorías decoloniales y apartarse relativamente de ellas, después de sus coqueteos con el posmodernismo francés y con la obra de Foucault, a partir de su libro Revoluciones sin sujeto. Slavoj Zizek y la crítica del historicismo posmoderno, ha dado un "giro político" y se ha centrado en el proyecto de construir voluntades comunes para radicalizar la democracia. En este giro, el papel de Gramsci ha jugado un papel importante, en la línea de interpretación de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en Hegemonía y estrategia socialista. Castro-Gómez sostiene que Zizek, a pesar de haber dialogado profundamente con Althusser, ha descuidado el pensamiento de Gramsci:

Mi tesis será que, al preferir a Althusser sobre Gramsci, el esloveno pierde de vista una categoría que hubiera sido de gran utilidad para sus análisis y que le hubiera evitado, además, muchos tropiezos. Me refiero a la noción de hegemonía. (Castro-Gómez, 2015, p. 93)

Si bien tanto para Althusser como para Zizek la ideología está relacionada más con un hacer, con una conducta práctica, ambos caen en una especie de sesgo fatalista que no se encuentra en Gramsci. Para Zizek, las luchas actuales se mueven en el marco ideológico del capitalismo; son incapaces de salir de él, razón por la cual no hay posibilidad de que las luchas antirracistas, feministas, ambientalistas, etc., triunfen, pues en realidad han sido absorbidas por el capitalismo y no están dispuestas a «abandonar el goce que les produce luchar contra el sistema» (Castro-Gómez, 2015, p. 94). Desde este punto de vista parece no haber salida: «Gramsci piensa, por el contrario, que el sentido común sí

puede ser transformado por la gente común (los “simples”), debido a que la ideología no le pertenece completamente a la clase dominante» (p. 96), sino que es aceptada, también, por la clase subalterna. Por eso, la clase subalterna puede disputar este sentido común y construir una nueva (contra)hegemonía, a partir de la universalización de sus intereses en la sociedad civil, es decir, a través de un nuevo consenso donde la mayor parte de la sociedad se identifique con su visión del mundo. Por lo tanto, la ideología no es solamente un instrumento de la clase dominante, sino que implica que haya sido aceptada por la clase dominada. De lo que se trata entonces es de subvertir la hegemonía ideológica.

Zizek ha sido ciego a este camino, en el cual Gramsci ofrece el concepto de hegemonía como una herramienta para superar el estado de cosas y el mencionado sesgo fatalista. «Para Gramsci la hegemonía es un campo en disputa, un terreno agonístico, y no, como para Zizek, el escenario donde se despliega el eterno desconocimiento del sujeto» (p. 98). Lo que ha hecho Zizek es despolitizar la esfera del sentido común, sobredeterminándolo ideológicamente. En esto ha sido fiel a Althusser, para quien la ideología es «inconsciente» y «eterna».

Tanto Althusser como Zizek acusan a Gramsci de historicista y concomitantemente de relativista, pues reduce los contenidos teóricos a lo histórico y deja de lado la ciencia marxista. No hay que olvidar que para Althusser el marxismo es una ciencia que justamente permite luchar y superar la ideología; de ahí que el cientificismo de ambos les impida ver el papel fructífero del concepto de hegemonía, entendido como universalización de intereses por medio de la articulación de las clases subalternas. Zizek, pues, ha ontologizado la ideología y la ha despolitizado, sustancializando el capitalismo, en lugar de verlo, también, como una «formación hegemónica» (p. 103) susceptible de ser confrontada.

En síntesis, Castro-Gómez contrasta a Gramsci con Zizek, y, en cierto sentido, lo une con Foucault para lograr una mejor comprensión de lo político. La unión de Gramsci con Foucault le permite explicar a Castro-Gómez, por ejemplo, que la hegemonía también opera a nivel molecular sobre los afectos y los cuerpos. En esta lectura, el análisis que Foucault hizo del neoliberalismo (la gubernamentalidad) aporta elementos para la comprensión de la hegemonía neoliberal, «lo que explica en buena parte la hegemonía neoliberal es el “consenso” (Gramsci) que logró generar en torno al modo en que los sujetos deben gobernarse a sí mismos» (Castro-Gómez, 2015, p. 378). Por eso afirma en

el libro que «rescatar a Gramsci del olvido en que lo ha sumido el pensamiento de Zizek: tal es uno de los objetivos centrales de este libro» (p. 104). De esta manera, para el pensador colombiano, Gramsci se convierte en un autor fundamental, junto con otros pensadores actuales, para la construcción de su ecléctica[6] propuesta de un «republicanismo transmoderno», tal como aparece en su último libro El tonto y los canallas (Castro-Gómez, 2019).

Para Damián Pachón, el pensamiento de Gramsci puede fundar un nuevo constructivismo político, con una lógica política específica, fundamental para la actualidad. Sus aportes, revisados, por ejemplo, con la lectura de Ernesto Laclau y otros autores, se sintetizan en los siguientes doce puntos.

1.º El hombre hace la historia, puede cambiar la realidad en la que vive, tal como pensó Gramsci, quien sostuvo: «La historia como acaecimiento es pura actividad práctica», es decir, la voluntad del hombre produce transformaciones, no solo en el nivel económico, sino en el nivel cultural, intelectual y moral. Tener conciencia de la historia como creación típicamente humana es un punto de partida fundamental para evitar la indiferencia, la resignación, el conformismo y la claudicación ante el presente, pues el porvenir siempre es abierto.

2.º La contienda por el poder y por ganar la dirección de la sociedad se da no solo a nivel de la sociedad política (parlamentos, sistema electoral, poder ejecutivo), sino especial y principalmente en el campo de la sociedad civil, es decir, en las organizaciones políticas, sindicales, educativas, grupos ambientales, movimientos pro-LGBTIQ+, grupos religiosos, movimientos culturales, organizaciones u ONG en defensa de los derechos humanos, etc., esto es, en el seno de la sociedad misma. La sociedad civil es el campo de batalla ideológica por la obtención del consentimiento y el consenso.

3.º La política consiste en disputar el sentido común (opiniones, creencias, supersticiones, prejuicios, valoraciones, en fin, la concepción del mundo de la gente) de la sociedad. Para ello, se requiere partir de lo que «hay», criticarlo, elaborarlo y «superarlo» en una visión nueva (o nueva concepción del mundo)

que se debe difundir y consolidar por medio de la propaganda, la discusión, la seducción, la persuasión, etc. La política es el arte de seducir y convencer, como pensaba Gramsci, de tal manera que los nuevos intereses de un grupo o partido se impongan en la mayoría de la sociedad y reciban el respaldo de la gente. En eso consiste que una determinada idea, visión del mundo o programa político se torne hegemónico (Laclau y Mouffe, 2010).

4.º Sustituir una vieja concepción del mundo, por ejemplo, la neoliberal, basada en el darwinismo social, el exitismo, el egoísmo, la competencia, la destrucción de la naturaleza, la mecanización de los procesos vitales en la sociedad del frenesí, etc., requiere deconstruirla y sustituirla por un nuevo sentido común, que, por ejemplo, esté afincado y constituido por otros valores y prácticas. Se trata de una rebelión de los instintos vitales contra la tanatopolítica y la creación de nuevas formas de vida. Estas pueden recoger y aprender de la tradición, recoger los sedimentos revolucionarios y los restos de libertad y dignidad aún no realizados en la historia de las luchas emancipatorias, como pensaron algunos miembros de la Escuela de Fráncfort.

5.º Destruir el sentido común de la clase dirigente, oligárquica, señorial, aristocrática, corrupta, etc., y cambiarlo por una concepción del mundo que defienda lo común (tierra, agua, aire, conocimiento, intereses colectivos) toma tiempo, y requiere trabajo con las “gentes sencillas”. Para lograrlo, es necesario el trabajo social, la militancia, la educación popular, el trabajo en cultura política, pues las ideas progresistas, novedosas, etc., no ganan la aprobación de la gente de un momento a otro.

6.º La lucha política implica la construcción de un adversario, que, a diferencia del enemigo, se lo respeta, considera y asume como un interlocutor válido. El adversario representa un orden que fenece, que ha producido un orden social que se encuentra en crisis orgánica, pues ya no responde a las necesidades de la gente. Es ese viejo orden el que se debe criticar, deconstruir, superar y vencer en la lucha por la construcción de las hegemonías políticas. Ese adversario es comúnmente la clase dominante, oligárquica, corrupta, despótica y nepotista que

ha consolidado una hegemonía utilizando los aparatos ideológicos del Estado (Althusser) y que ha logrado convertir su ideología en una encarnación viviente, esto es, que la ha naturalizado.

7.º En la lucha antagónica por la hegemonía es fundamental el papel de los intelectuales, de los estratos más conscientes, en pleno contacto con la sociedad. Es así como se puede elaborar, en la retroalimentación con los sectores subalternos, una visión más coherente y sistemática de la realidad. Por eso, los intelectuales son fundamentales en la construcción de la ideología, entendida no como falsa conciencia, sino como un conjunto o sistema de ideas que tienen poder real para la definición y la movilización en pro de la construcción de una nueva concepción del mundo. Aquí, la ideología es el cemento o pegante ideológico que cohesiona a los grupos que representan las alternativas políticas. Sin ideología no hay, entonces, hegemonía.

8.º La definición del adversario, la construcción de un relato alternativo sobre el ser social, el proyecto cultural y moral, la construcción de ideologías, la educación, el diálogo de los intelectuales con los subalternos, etc., fundamentan cierto «constructivismo político» donde es posible, mediante procesos de articulación política, construir una universalidad donde quepan los intereses comunes, las reivindicaciones y las demandas de los distintos sectores y actores de la sociedad civil. Esto sin desconocer a las minorías. Desde esta perspectiva se construye desde abajo hacia arriba, hasta lograr devenir clase dirigente de la sociedad. Esa dirección no es más que la suma de un máximo de consenso y un mínimo de coerción si se pretende legítima.

9.º La construcción de hegemonías es una tarea permanente, pues esta nunca es absoluta, ni totalizante, de tal manera que no clausura lo social, ni totaliza la realidad; mucho menos elimina una de las características fundamentales de las sociedades actuales: el conflicto y el antagonismo. Aquí no hay paraísos ni fin de la historia: solo un devenir conflictivo de lo social. Desde este punto de vista, se revoca el acta de defunción de la historia que Francis Fukuyama proclamó pletórico de optimismo a finales del siglo pasado (Fukuyama, 1992).

10.º El objetivo es construir sociedad civil. Solo así se puede radicalizar la democracia; radicalización que consiste, por un lado, en la creación de instituciones que materialicen y garanticen la libertad, así como los derechos ganados; y, por el otro, el control democrático del Estado y sus decisiones. Aquí la participación política y la fiscalización de la actividad gubernamental es fundamental, pues el poder es considerado como potestas o poder delegado (Enrique Dussel) que en ningún momento escapa a la veeduría y fiscalización de la sociedad y de la comunidad política; es decir, es la ciudadanía activa y participativa la que evita la «fetichización del poder» (Dussel, 2006, p. 40).

11.º Los programas alternativos deben alimentarse de las distintas apuestas del mundo, de los aportes de los intelectuales críticos latinoamericanos, africanos, asiáticos, europeos, sin perder de vista el constructivismo y la necesidad de la articulación política para construir un mundo común, diverso, rico, donde quepamos todos.

12.º Esta apuesta política no puede perder de vista estos dos subprincipios: a) la vida biológica es la condición de posibilidad de la vida humana, y b) el fin de los sistemas sociales y políticos es garantizar, en la mayor medida posible, en condiciones de libertad, justicia y dignidad, la realización de la pluridimensionalidad humana para todos los habitantes del planeta.

Estos puntos sustentan la convicción de que el hombre produce, reproduce y crea sus propias condiciones de existencia, y de que la lucha por la vida digna y gratificante es la principal tarea que tenemos hoy. (Pachón, 2019b)

Como conclusión de este apartado, podemos decir que el pensamiento de Gramsci en Colombia no escapa a la suerte que sufrió la recepción del pensamiento mismo de la obra de Marx: su recepción tardía y recortada. Asimismo, el monopolio de interpretación que el Partido Comunista ejercía

sobre la obra de Marx —lo que se dio también en el resto del continente— limitó, sin duda, un acercamiento desprejuiciado y fructífero a su obra. A esto debe agregarse que en los años sesenta, debido a la gran recepción que tuvo el pensamiento de Louis Althusser en Colombia y en América Latina —gracias, entre otras cosas, al libro Los conceptos elementales del materialismo histórico, de la recién fallecida marxista chilena Martha Harnecker—, se impuso una visión cientificista del marxismo, proclive al dogmatismo, que impidió valorar adecuadamente conceptos gramscianos como reforma cultural y moral, sentido común, hegemonía, lectura no estructuralista de la ideología, bloque histórico y sociedad civil, entre otros. Estos conceptos incorporados a la praxis política habrían permitido superar muchas de las limitaciones del marxismo estándar de la época, y ofrecido herramientas teóricas para pensar mejor el problema de la transformación social y la lucha política.

Por otro lado, como lo muestra Gantiva Silva, en términos generales el pensamiento de Gramsci tuvo poca influencia en el convulso mundo político de la segunda mitad del siglo pasado en Colombia, y está poco documentada la lectura sistemática de su obra por parte del M-19, como sugiere Herrera Zgaib. Por otro lado, la publicación de algunos de sus textos en los años sesenta y setenta tampoco permite inferir una gran influencia de su obra en la izquierda colombiana. En nuestro caso, tal como ocurrió en otros países, su temprana recepción en la revista Mito pone de presente que su obra tuvo más acogida en el campo de los estudios literarios y culturales. En verdad, puede decirse, como ya se afirmó, que su recepción seria y más sistemática empezó a darse en Colombia a partir de 1979, tal como evidencia su fuerte presencia en la obra de Fals Borda (quien seguramente lo conoció antes), María Victoria Uribe, Gantiva Silva, Herrera Zgaib y, recientemente, Santiago Castro-Gómez.

En lo que va del siglo XXI, su obra tiene cada vez más acogida, y su arsenal teórico ha llegado a convertirse en un arma fundamental para pensar el complejo mundo actual, lo cual alumbra posibilidades de interpretación y de acción[7]. Es más, la misma derecha ha acogido parte de su pensamiento, pues, como lo muestra José Aricó, ella también ha entendido que «en una sociedad desarrollada la toma del poder político implica la toma preventiva del poder cultural» (Aricó, 2005, p. 175).

2 Para profundizar en este tema, ver Pachón (2019c).

3 De hecho, Aricó, en el apéndice V del libro (pp. 198-207), menciona que incluso ya en 1947 apareció en Argentina, en la revista Realidades, un comentario de Ernesto Sábato sobre las Cartas de la cárcel de Gramsci, y que en 1953 la prestigiosa revista Sur dedicó un número completo a las letras italianas, donde aparecían algunas de las cartas de Gramsci, presentado como una especie de faro moral. Igualmente, en 1957 se publicó el libro El materialismo histórico en F. Engels del filósofo italiano exiliado en Argentina Rodolfo Mondolfo. Allí aparecía un ensayo titulado «En torno de Gramsci y la filosofía de la praxis», donde Mondolfo ajustaba cuentas con el pensador italiano, poniendo de presente sus convergencias (crítica del mito en Sorel y del determinismo) y sus diferencias (en torno a cierto jacobinismo leninista en Gramsci).

4 En otras traducciones aparece como «Estado ampliado», es decir, la unión de sociedad civil más sociedad política.

5 Esa influencia se dio también en el llamado Movimiento pedagógico en Colombia. La influencia de Gramsci puede ser rastreada claramente en autores como Marco Raúl Mejía, Olga Lucía Zuluaga y Jesús Alberto Echeverry. En ese gran movimiento, Gramsci servía como fundamento ético y didáctico (Ramírez, 2008).

6 El eclecticismo no es un concepto negativo, como actualmente se entiende en la tradición filosófica. Implica, más bien, la capacidad que tiene un autor para utilizar algunas teorías o conceptos de otros pensadores para la construcción de una visión propia, para la creación de algo nuevo a partir del uso de lo que ya existe.

7 Así es asumido también en la Red de Estudios Críticos de América Latina y el Caribe, REC-Latinoamérica, grupo formado alrededor de la figura del mencionado filosofo colombiano Santiago Castro-Gómez, quien apuesta decididamente a la disputa del sentido común en la sociedad civil, con el fin de producir transformaciones emancipatorias. Pertenecen a este grupo la doctora en Literatura Diana Guzmán, los prometedores filósofos Jaime Santamaría y Hernán Alejandro Cortés, entre otros.

El marxismo en la reconceptualización del trabajo social

Damián Pachón Soto

La llamada reconceptualización en el trabajo social en América Latina se da en un momento donde emergen las ciencias sociales críticas en el continente: en el campo de la historia la obra de José Luis Romero (2014) es significativa, junto con el pensamiento de Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Enrique Dussel y, en general, los fundadores de la filosofía de la liberación (Dussel, 1994). A esto hay que sumarle los aportes invaluables de la teología de la liberación, cuya apuesta por una práctica evangélica por encima de la dogmática llevó a un compromiso con los sectores sociales más vulnerables (Espeja, 1986), y cuyo antecedente en Colombia es la obra del padre Camilo Torres Restrepo. Igualmente, la Pedagogía del oprimido de Paulo Freire (1970), que tanto influjo ha tenido en el trabajo social crítico, y la teoría de la dependencia de Enzo Falleto y Fernando Enrique Cardozo (1969), junto a la sociología de la liberación propuesta por Orlando Fals Borda (1971), constituyeron aportes invaluables para las ciencias sociales de América Latina.

Estas convulsiones epistémicas, por llamarlas así, estaban acompañadas de un ingente clima revolucionario, producto de la Revolución cubana de 1959, la Revolución Cultural de los años sesenta y el nacimiento de la llamada nueva izquierda, que acogía las demandas de los movimientos feministas, ambientalistas, pacifistas. Las luchas antirracistas y por los derechos civiles en Estados Unidos, etc., crearon una atmósfera revolucionaria, que reivindicó la utopía y que llevó a creer que el cambio estaba a la vuelta de la esquina.

Por otro lado, el Viejo Mundo vivía la «edad de oro del capitalismo» de posguerra, absorbiendo al proletariado y convirtiéndolo en clase media, lo cual favoreció el ingreso de la mujer y los jóvenes al trabajo, con las consecuencias

que estas realidades traían para la institución de la familia; entre ellas, el aumento en el número de solteros, hijos ilegítimos y aumento de los divorcios. Fue un momento donde «la liberación personal y la liberación social iban, pues, de la mano» (Hobsbawn, 2000, p. 334). Hobsbawn afirma que en el llamado tercer mundo —expresión acuñada en 1952 para distinguir estos países del mundo capitalista desarrollado y del mundo comunista (p. 358)— por su parte, la «descolonización y las revoluciones transformaron drásticamente el mapa político global» (p. 346), y aumentaban el número de países libres, si bien muchos de ellos fueron gobernados por regímenes políticos militares, por ejemplo, Brasil, Argentina o Chile. Estos países no pudieron escapar al contexto político de la Guerra Fría que propició intervenciones a lo largo y ancho del mundo, en busca de debilitar las alianzas del enemigo y generar políticas económicas como la Alianza para el Progreso, en el caso de América Latina, que condicionaban la autonomía de los estados tercermundistas y aumentaban su dependencia política, económica, tecnológica y militar. Por su parte, se daba un gran crecimiento urbano, y «la explosión demográfica del mundo pobre fue tan grande porque los índices básicos de natalidad de esos países solían ser mucho más altos que los del mismo periodo histórico de los países desarrollados» (p. 347).

En este contexto se produjo la reconceptualización del trabajo social en América Latina, movimiento contemporáneo al llamado trabajo social crítico-radical desarrollado en Inglaterra, Canadá, Australia y Estados Unidos (Viscaret, 2011, p. 228). Este trabajo social crítico, en Europa, estaba basado en las teorías críticas y en principios básicos como la búsqueda de la explicación del orden social, donde se intentaba comprender la sociedad como totalidad para poder transformarla; centraba la atención en la categoría del conflicto social para comprender las relaciones de poder; concebía al sujeto como un ser activo; enfatizaba en la «autoconciencia racional como precursora del cambio» (pp. 206-208), y otorgaba gran importancia a los oprimidos en el proceso de transformación. Desde este punto de vista, se politizó la profesión y se promovió la toma de conciencia para liberar a los excluidos y los subalternos de la opresión del sistema capitalista, lo que implicaba realizar una crítica a los viejos modelos conservadores de intervención social, afines al mantenimiento del orden socioeconómico y al papel del trabajo social como dispositivo de control, estabilizador y productor de adaptación a una sociedad desigual e injusta.

El trabajo social crítico realizó también una fuerte crítica a la profesión, cuestionó especialmente su excesiva tendencia por abordar los problemas de los

sujetos desde el punto de vista individual (y no estructural) y los privilegios intrínsecos del profesional; asimismo, cuestionó su elitismo y su dependencia de las instituciones gubernamentales que financian la intervención social con fines remediales y estabilizadores. Esta perspectiva, entonces, con el fin de enfrentar las múltiples opresiones de la sociedad y el capitalismo, incorporó la teoría marxista, las teorías feministas y los aportes pedagógicos de Paulo Freire, cuya perspectiva crítica, dialógica, reflexiva y liberadora fue fundamental para la profesión. Al valorar el papel de esta perspectiva, Viscaret (2011) sostiene que

[…] la aplicación del modelo crítico-radical al trabajo social en su momento fue innovadora en tanto en cuanto incorporó en el abordaje de los problemas sociales aspectos tan importantes como las luchas de poder, la hegemonía ideológica y de clase, el estatus, la profesionalización, la educación, la cuestión sexista y la opresión social. (p. 228)

En América Latina también emergieron vientos renovadores para reconceptualizar la profesión. Esta transformación partió de la evidencia de que la génesis del trabajo estaba dentro de las dinámicas propias del capitalismo monopolista y dentro de la hegemonía de la «perspectiva y racionalidad formal-abstracta, positivista» (Montaño y Guerra, 2017, p. 19). Para la época de la reconceptualización es más preciso hablar de lo que Herbert Marcuse (1981) llamó «sociedad industrial avanzada», para el caso de los Estados Unidos, o simplemente de un «capitalismo mundial integrado» (Guattari, 1998, p. 39), que en el caso latinoamericano se describe mejor como un capitalismo dependiente, apuntalado por el positivismo como «régimen intelectual» o «mental», para usar la expresión de Augusto Comte (1995).

Es claro que el positivismo, cuyos orígenes, según Comte (1995), se remiten a Francis Bacon y a Descartes, es decir, a los albores de la llamada «revolución científica» de la modernidad, se basa en el principio de «ver para prever» (p. 32), lo que indica que concibe el conocimiento como producto de la observación, la experiencia, la predicción, la sistematización y la utilidad. El positivismo busca lo real frente a lo metafísico, lo útil frente a lo inútil, la certeza frente a la indecisión y, desde luego, la precisión. Aquí, la ciencia persigue «el mejoramiento continuo de nuestra verdadera condición, individual y colectiva»

(p. 38). El estudio se centra en los hechos, en aquello que se manifiesta como fenómeno y debe ser observable, medible, cuantificable, constatable, verificable, palpable. De estas características se desprende un aspecto importantísimo para el positivismo: la objetividad. Al respecto, dice el filósofo español Xavier Zubiri (2007):

Hecho es hecho objetivo. Y como el medio para lograr esta objetividad es el método científico, resulta que los hechos son los hechos científicos [...] los hechos no se presentan de manera caótica, sino que, en buena medida, se presentan, según un orden recurrente, bastante invariable. En este orden nos es manifiesto cómo se presentan los hechos. Y este cómo del orden fenoménico es lo que llamamos ley. (p. 131, énfasis agregado)

Así, el sujeto actúa sobre el objeto, ya sea la naturaleza o los hechos sociales, y, con método en mano, debe lograr la objetividad de los hechos, extrayendo sus leyes, las cuales permitirán prever y proveer las necesidades humanas. El positivismo valora altamente la capacidad racionalizadora del espíritu, despojado de toda metafísica, lo cual deriva en la tendencia a «organizar», es decir, sistematizar. Para esto no es posible separar «la lógica de la ciencia, ya que el método y la doctrina no pueden, en cada caso, juzgarse bien más que según sus verdaderas relaciones mutuas» (Comte, 1995, p. 63).

Por otro lado, hay que recordar que, en términos políticos, el positivismo busca el orden y el progreso en un estadio positivo; es decir, científico e industrial. Políticamente, el positivismo fue conservador y autoritario, pues se opuso a la Revolución francesa, y, en su lugar, buscó leyes sociales que permitieran una evolución gradual, controlada, donde el respeto a la autoridad y la obediencia eran fundamentales. En su estudio sobre Hegel y el nacimiento de la teoría social, Marcuse (2017) sostiene diáfanamente:

No es que se excluyese todo cambio o reforma (por el contrario, la idea de progreso aparece ampliamente en la sociología de Comte), pero las leyes del progreso formaban parte de la maquinaria del orden establecido, de modo que

este último progresaba regularmente hacia un estadio superior sin tener que ser destruido. (p.422)

Tenemos entonces que la díada sujeto/objeto, el monismo metodológico, el culto de la objetividad, la tendencia a la excesiva formalización, la búsqueda de la previsión y la utilidad, la neutralidad ideológica de la ciencia, el conservadurismo social y político, etc., forman parte de la herencia positivista que tendría influencia en la ciencia social posterior y que alimentó la teoría y la práctica del trabajo social. De ahí que, como sostienen Carlos Montaño y Yolanda Guerra (2017):

De esta manera, se puede concluir que el propio trabajo social tiene tanto su génesis como su desarrollo íntimamente imbricados en esta racionalidad formal-abstracta y pulverizadora de la realidad, suponiendo como natural la compartimentación de disciplinas y profesiones, el divorcio entre conocimiento y acción, la segmentación de respuestas a microrrealidades supuestamente independientes. (p. 22)

Como respuesta a esta influencia positivista, durante el periodo de la reconceptualización, el trabajo social se enfocó en superar estos fundamentos de la profesión y adoptó posturas neoconservadoras, modernizadoras, freirianas, y «en particular, vertientes marxistas» (p. 22). Pues bien, una vez en este punto, es preciso preguntarnos ¿qué tipo de recepción teórica y práctica del marxismo se dio el trabajo social? Veamos algunas posturas para después plantear cómo algunos de los aportes teóricos de Gramsci podrían incorporarse al trabajo social y su práctica, y así avanzar en el diálogo pendiente en Colombia.

Hay que decir que el movimiento de reconceptualización, que se suele ubicar a mediados de los años sesenta, ha sido valorado de distintas maneras en la historiografía del trabajo social. Sin embargo, uno de los máximos exponentes teóricos de la profesión-disciplina, José Paulo Netto, afirma que:

La principal conquista de la reconceptualización […] parece localizarse en un plano preciso: el del rechazo del profesional del servicio social a situarse como un agente técnico puramente ejecutivo (casi siempre, un ejecutor terminal de las políticas sociales). Reivindicando actividades de planeación más allá de los niveles de intervención microsocial, valorizando (abriendo, pues, la vía para la inserción de la investigación como atributo también del servicio social), la reconceptualización afirmó las bases para la recualificación profesional, rechazando la subalternidad expresa en la hasta entonces vigente aceptación de la división consagrada de trabajo entre cientistas sociales (los teóricos) y trabajadores sociales (los profesionales de la práctica). (Como se cita en Salamanca y Valencia, 2017, pp. 170-171, énfasis agregado)

Desde este punto de vista, la reconceptualización superó la visión meramente profesional, operativa, práctica y ejecutora del trabajador social, y otorgó dignidad a su labor investigativa; por lo tanto, aparece como productor de nuevo conocimiento. De esta manera, el profesional del trabajo social dejó de ser visto como un operario que solo recibe teoría, métodos y conceptos de otras disciplinas de las ciencias sociales, como la antropología o la sociología, y se reconoció la capacidad de producir métodos propios. De esta manera, buscaba una mayor conexión entre teoría y práctica, para superar el funcionalismo, asistencialismo y fatalismo.

Sin duda, ese movimiento produjo una renovación teórica, metodológica (aunque en menor grado), ética y política de la profesión; aspecto muy positivo que, sin embargo, no estuvo exento de dificultades. Entre ellas, el eclecticismo y el sincretismo teórico, que dieron pie a la confusión e incluso, por paradójico que parezca, a la neutralización de los objetivos que se propuso alcanzar, por ejemplo, la reincorporación de las demandas de los movimientos sociales y su papel en la transformación social. Al respecto, Valencia y Salamanca (2017) afirman que «este panorama de eclecticismo teórico y sincretismo profesional fomentó además la visión segmentada de la realidad social y la división de la relación teoría-práctica desde la práctica profesional» (p. 176). El eclecticismo —entendido filosóficamente como una práctica teórica donde se reúnen tesis, conceptos, teorías de varios sistemas de pensamiento, sin examinarlos bien y medir sus consecuencias o posibles contradicciones— se reflejó en la mezcla de «elementos de la teoría de Marx, de la teoría de la liberación, del antimperialismo […] con los mandatos de los planes de agencias internacionales

como la Alianza para el Progreso […] que obedecían a respuestas inmediatistas» (p. 172).

En este contexto, el movimiento reconceptualizador asumió el marxismo, pero ¿de qué marxismo se trata? Creemos que una premisa para entender la especificidad de este tipo de recepción e incorporación es la siguiente:

Si la apropiación de la teoría social de Marx se da con dificultades en el interior del movimiento socialista-comunista, es una consecuencia objetiva el hecho de que tales dificultades también se presenten y hasta se profundicen en el interior del trabajo social reconceptualizado, en tanto que es a través de movimientos y organizaciones políticas que se incorpora el marxismo a la profesión. (Quintero, 2018, p. 569)

Es decir, si existió un «déficit» teórico en la recepción de la obra de Marx, es claro que este afectó también su recepción en el interior del trabajo social. Por eso, se plantea que realmente se trató de «un Marx sin Marx» por tres razones. Primero, se usaron términos de origen marxista recortados o resignificados, transpuestos, es decir:

Las categorías, como particularidades de la totalidad social, son transformadas en conceptos independientes de análisis. En tal sentido, surge en el trabajo social un debate de apariencia marxista, pero con contenidos claramente desvirtuados y a veces contrarios a los fundamentos de esta perspectiva. (Montaño y Guerra, 2017, p. 23)

Segundo, el marxismo sin Marx fue posible gracias al uso de los manuales soviéticos ligados a la Tercera Internacional, o a un marxismo oficial como el de Martha Harnecker o Stalin, a pensadores estructuralistas como Louis Althusser o el joven Poulantzas, o a experiencias revolucionarias como la china o la cubana. De ahí que se identifique un marxismo militante, uno academicista y otro invadido por el positivismo, «donde la razón dialéctica es sustituida por el

formalismo neokantiano» (p. 23). Montaño y Guerra sostienen que la perspectiva ontológica del marxismo (lo relacionado con la producción y reproducción del «ser social») es invadida por una racionalidad positivista, que convierte al marxismo en un modelo de intervención pragmática, con «tendencia a convertir todo conocimiento en modelos y en metodologías para la intervención» (p. 24). Esta irrupción de la razón instrumental en el marxismo es sintetizada con Max Horkheimer (2010) cuando sostiene que «en la medida en que el pensamiento funciona precisamente como ancilla administrationis pasa a convertirse […] en rector mundo» (p. 90); esto sucede cuando la razón como sirvienta de la administración se convierte en instrumento para regir y administrar el mundo.

Tercero, el debate marxista «propiamente dicho ingresa en el trabajo social de manera tardía», pues si bien estuvo presente en autores como Netto, Iamamoto, Quiroz, Palma, entre otros, la tradición ingresa con fuerza a partir de la segunda mitad de la década de los setenta y en la de los ochenta. Con todo, «si bien uno de los avances del movimiento de reconceptualización fue haber establecido interlocución con el "pensamiento marxista'", aun así, su límite está marcado por la incorporación particular de esa tradición» (Montaño y Guerra, 2017, p. 25). Esos tres límites llevaron a ver el marxismo donde no estaba, a usar conceptos para desvirtuar su contenido y a «idealizar el marxismo como una corriente de acción política, o militantista, o antiprofesional», sustentada en un marxismo dogmático y doctrinario; en fin, como dicen Montaño y Guerra: «Una caricatura desdibujada del marxismo» (p. 25).

Por su parte, Quintero (2018) ha mostrado que el trabajo social, los movimientos sociales o inclusive las ciencias sociales tergiversaron el marxismo de varias maneras. Primero, al asumir como marxista aquello que Marx criticaba, por ejemplo, aspectos de la economía política, la filosofía idealista o el socialismo utópico. Quintero menciona, en este caso, que se suele considerar la valorización del valor originado solo en la circulación (como en David Ricardo), cuando en Marx, en estricto sentido, tiene su fundamento en la fuerza de trabajo y está presente en todo el ciclo del capital. Segundo, la disolución de la perspectiva de totalidad en distintas ciencias o disciplinas que buscan «delimitar objetos, métodos y teorías propio-específicas», por ejemplo, «la división de la historia, la política y la economía hicieron de la totalidad concreta (modo de producción capitalista) una suma de factores que en la teoría no guardan relación dialéctica entre sí» (p. 570). Tercero, la incorporación unilateral del politicismo marxista, que llevó al reformismo y al voluntarismo. Finalmente, el establecimiento de la preponderancia del economicismo, lo que lleva a la teoría de la determinación de

la superestructura por la base económica.

Si, como dijo Lenin, las fuentes del marxismo eran la filosofía clásica alemana, el socialismo utópico y la economía política inglesa, para Quintero (2018) el trabajo social de la reconceptualización ha fragmentado estas fuentes. Sin embargo, su mayor problema ha sido el descuido de El capital y la adecuada comprensión de la teoría del valor, principal aporte de la crítica de la economía política realizada por Marx. El valor es la categoría fundamental, pues atraviesa la producción, la circulación y la distribución de mercancías, por lo cual se convierte en la mediación fundamental de las relaciones sociales fetichizadas y de la reproducción del capitalismo. Enfatiza este mismo autor que esta categoría no debe verse de manera aislada, ni se puede sustantivar, sino que debe verse en relación con las demás y en el ciclo completo del capital (p. 579).

Uno de los problemas que señala Quintero es que en las lecturas políticas de Marx se suele dar prioridad a la categoría de explotación —asumida como apropiación del trabajo ajeno—, prioridad que constituye un error, pues lleva a respuestas limitadas, por ejemplo, a soluciones que buscan la «distribución más equitativa de la riqueza social», y que enfocan sus argumentos en el proceso de circulación y olvidan el momento predominante de la producción. Según Quintero (2018), esta fue la lectura de los años sesenta y setenta en las organizaciones políticas, «con las cuales corresponde el debate académico-político de la reconceptualización» (p. 578). Desde luego, esas respuestas limitadas producen un reformismo, donde la profesión complace el orden existente, pues no apunta a su verdadera esencia.

Quintero (2018) concluye que la investigación que realizó Marx del sistema capitalista abarca aspectos filosóficos, culturales, políticos, económicos, históricos, etc. De ahí que su propuesta de conocimiento científico, a diferencia de las ciencias sociales, «rompe con la fragmentación y los muros (epistemológicos) imaginarios que determinan objetos específicos de una u otra ciencia, que fragmentan la unidad lógica en la que se presenta la realidad histórico-concreta» (p. 581). Después de las anteriores consideraciones, puede decirse que:

El movimiento de la reconceptualización, marcado por el contexto latinoamericano de organizaciones e ideales revolucionarios, incorporó la obra

de Marx en su parte política, la cual, llevada al extremo, creó una forma de politicismo estéril fundado en el voluntarismo mesiánico. El supuesto «agente de cambio» destinado a orientar las transformaciones estructurales desconocía la lógica del capital, y por tanto otorgaba poderes extraordinarios a la lucha política y los individuos que en ella se podrían inscribir desde el escenario profesional. El choque de realidad demostró los equívocos de planteamientos voluntaristas, los cuales, sumados a los nuevos contextos neoliberales, propiciaron la reinstalación de perspectivas conservadoras y neoconservadoras caracterizadas por el fatalismo o por la apología abierta a las relaciones propias del capital. (p. 582)

Estas vicisitudes en la recepción del marxismo produjeron, a su vez, una apropiación anómala de su legado para el trabajo social, las ciencias sociales y la filosofía, y se explican por varias causas; por ejemplo, la difusión tardía de la obra del joven Marx que llevó a una comprensión reductiva de su corpus teórico; el ingreso tardío de la filosofía moderna en Colombia y en gran parte de América Latina, lo cual produjo una incomprensión, por ejemplo, de la filosofía clásica alemana, da tal manera que era imposible establecer diálogos entre la obra de Marx con la de Kant, Hegel, Feuerbach, entre otros; el desconocimiento de obras claves de la tradición marxista, como las citadas de Karl Korsch, Lukács, el marxismo occidental; la influencia negativa del althusserianismo en el continente que impedía valorar el humanismo marxista, pues con su teoría de la «ruptura epistemológica» (Althusser, 1968, p. 25) imponía una lectura cientificista del humanismo marxista; el dogmatismo arzobispal del Partido Comunista que impidió la apertura a otras corrientes críticas y que repetía de manera papagayesca las interpretaciones realizadas en la URSS, donde la dialéctica, por ejemplo, había derivado en mecanicismo y donde campeaba un determinismo económico sustentado en una filosofía de la historia extraña al pensamiento marxista. Todo esto promovió, como se dijo, un eclecticismo (en sentido negativo) proclive a la confusión y a la negación de la misma teoría y de la práctica.

Ilustremos este aspecto del eclecticismo con un ejemplo: el estructuralismo. Esta corriente, como es bien sabido, se alimenta de la lingüística de Ferdinand de Saussure, los estudios antropológicos de Lévi-Strauss, el psicoanálisis de Lacan, entre otros. En él, lo importante son los sistemas, las partes y sus relaciones. Según el filósofo colombiano Víctor Florián (2019), introductor de la filosofía

francesa en Colombia, «nos remite directamente a la arquitectura y por eso mismo se ha asociado con la forma, totalidad, organismo, sistema de relaciones, interdependencia de las partes» (p. 239). Pero la lingüística de Saussure es el modelo de análisis que hace el estructuralismo: esta explica el funcionamiento y la organización de una lengua independientemente del hablante, sin preguntar por la naturaleza del sujeto, pues este no escoge las oposiciones o contrastes de fonemas y de monemas, sino que los utiliza inconscientemente. De acuerdo con Florián (2019), la explicación del hablar implica poner en evidencia las reglas que hacen posible dicha acción.

Así como los mitos, los sistemas de parentesco o el inconsciente se imponen, igual ocurre con la forma capital o la ideología para Althusser (2016). En este último caso, el dictado estructuralista se resume en que la ideología en general (que él distingue de las ideologías particulares políticas, religiosas, etc.) «no tiene historia» (p. 129), es decir, está dada, omnipresente, omnihistórica, por eso «la ideología es eterna tal como el inconsciente» (p. 131). Estas premisas permiten colegir que el estructuralismo abanderaba el antihumanismo, el antisubjetivismo y el antihistoricismo como «presupuestos ideológicos». En el marxismo de Althusser equivaldría a avalar «la concepción de la historia como un proceso sin sujeto y su lectura de Marx, donde claramente el marxismo no es un humanismo» (Florián, 2019, p. 243).

Así las cosas, ¿cómo conciliar estas premisas teóricas con el marxismo de Marx? Es imposible. Los críticos del althusserianismo en el trabajo social, en la filosofía y en las ciencias sociales tienen razón, puesto que no es posible pensar a Marx sin el papel que le da al hombre: hacer práxicamente la historia, en la medida de sus posibilidades concretas, sin el carácter histórico de la praxis, sin su apuesta humanista por un hombre libre, desalienado y autorrealizado, tal como aparece, por ejemplo, en Los manuscritos económico-filosóficos de 1844. Esto fue claramente lo que entendió Sartre en su debate con el estructuralismo, y por eso había que recuperar el sujeto, el hombre, la praxis, la noción de libertad y la conciencia. Sartre (1987), quien pensaba que no era posible salir del marxismo mientras existiera el capitalismo, pues el marxismo no «es una descripción falsa del hombre, sino una descripción verdadera del hombre falso» (p. 27), llamaba con su antropología estructural e histórica a reconocer que el hombre no puede «estudiarse estrictamente como objeto» (p. 47), pues si bien está determinado por las estructuras, las puede transformar; es sujeto del cambio histórico o, lo que es lo mismo, puede, a través de su libertad, cambiar el mundo histórico.

Esto explica que el trabajo social, específicamente, la perspectiva histórico-crítica, «surgida en el Brasil en la pasada década de los ochenta» (Salamanca y Valencia, 2017, p. 137), se haya propuesto retornar a Marx y recuperar su legado, para incorporarlo a la profesión. Se diría un Marx más puro, sin deformaciones, que supere las limitaciones descritas anteriormente, que impidieron un diálogo fructífero entre el marxismo y el trabajo social. Este es el objetivo de Marisol Valencia y Roberth Salamanca en su libro El trabajo social y la perspectiva histórico-crítica (2017), cuando afirman que «la propuesta de este texto consiste en pensar de manera crítica lo social según la perspectiva materialista, y a partir de allí asumir la reflexión profesional» (p. 62). Para estos autores, la realización de este proyecto requiere el rescate del corpus marxista y de categorías como contradicción, dialéctica, totalidad, mercancía, proceso de producción, clase social, alienación y explotación.

La asunción del marxismo para el trabajo social implica pensar con radicalidad la realidad capitalista, la profesión y sus relaciones mutuas y condicionamientos. Por ejemplo, tener presente que la profesión en el orden burgués ha servido como medio de control social; que el sistema capitalista ve la realidad fragmentada y de la misma manera ofrece respuestas y soluciones, aunque estas siempre son parciales y no apuntan a solucionar las causas estructurales de los problemas; que la profesión misma se convierte en difusora de la ideología dominante, es decir, que la profesión ha asumido un carácter funcional, estabilizador y conservador. Frente a estas realidades, se debe asumir lo siguiente: 1) la profesión no debe tener necesariamente «una teoría propia, ni un objeto de conocimiento propio, sino que esa producción de conocimiento forma parte de la teoría sobre lo social, la cual es un saber común a las ciencias sociales» (Salamanca y Valencia, 2017, p. 140). 2) Ese quehacer «lleva implícito un carácter político», pues ese conocimiento producido debe incidir en la transformación de la realidad social. Solo el adecuado conocimiento de la realidad permite actuar e incidir sobre ella, y la teoría insuficiente o errónea termina limitando las posibilidades prácticas. 3) Debe asumirse que la perspectiva marxista implica un compromiso ético del profesional del trabajo social con las clases trabajadoras, con pensar alternativas y construir una nueva sociedad. En términos filosóficos, diríamos que:

al rescatar el enfoque ontológico se retoma la perspectiva crítico-dialéctica, con la cual se establece como categoría fundante el trabajo, se analiza la realidad

desde la totalidad de los fenómenos concretos y se reconoce el carácter contradictorio de la realidad social, que exige la historicidad del ser social. (p. 141)

Estas premisas llevan a que el trabajador social no sea considerado simplemente como un técnico, replicador de técnicas o ejecutor de políticas sociales asistencialistas; asimismo, a que como gremio, el trabajador apueste por un proyecto ético-político, vinculado a los movimientos sociales, sin que derive en mesianismos voluntaristas. Esto requiere afianzar su mayor formación teórica y política, donde la crítica radical sea concebida no como un fin, sino como un medio, «como un arma» y como «la cabeza de la pasión», tal como la pensó Marx (2013, p. 48). Es una crítica superadora, puesta al servicio de la construcción de un mundo nuevo. Ahora, para evitar malentendidos y poner en su justa dimensión las posibilidades reales de acción del profesional del trabajo social, es necesario resaltar que:

Se debe reconocer que el proceso de transformación de la realidad no es una responsabilidad directa de la profesión, sino que compete más al conjunto de la sociedad, y, en particular, a las organizaciones políticas de las clases sociales en cuanto sujetos de la historia. No obstante, el profesional crítico puede y debe aportar en esta transformación, comprometiéndose en el aspecto ético y político con ella. (Salamanca y Valencia, 2017, p. 123)

La breve exploración realizada hasta aquí de las relaciones entre trabajo social y marxismo, en el periodo de la reconceptualización y en la perspectiva histórico-crítica del trabajo social, permitirá explorar las posibles conexiones de la profesión con la filosofía de la praxis del pensador italiano Antonio Gramsci. De esta manera, es posible determinar los aportes que este pensador puede realizar a la profesión, tanto en términos teóricos como prácticos, y explorar las perspectivas de un posible diálogo entre ambas posturas.

Gramsci y el trabajo social: elementos para un diálogo

Damián Pachón Soto, Juan Manuel Latorre Carvajal

Las relaciones entre el pensamiento de Gramsci y el trabajo social han sido exploradas, sobre todo en lo que va de este siglo, en las escuelas brasileras y chilenas de trabajo social. En este caso, el trabajo social crítico empezó un nuevo ciclo reflexivo con miras a repensar la profesión y a superar las limitaciones de ese movimiento. Esto ha llevado a nuevas dinámicas en el continente, facilitadas por proyectos profesionales, la cercanía cultural e idiomática, la labor de instituciones como el CELATS y la Asociación Latinoamericana de Escuelas de Trabajo social, ALAETS, el uso de bibliografía común y los contextos económico-políticos semejantes (Salamanca y Valencia, 2017, pp. 143-145), donde el trabajo social crítico ha ganado terreno de manera significativa.

En este contexto, y tras la vuelta a Gramsci que se ha producido en los últimos años, se ha dado en Brasil esa reincorporación teórica. Sin embargo, en el caso colombiano no ha ocurrido lo mismo, entre otras cosas, porque en nuestro país el trabajo social no ha alcanzado ese nivel de desarrollo. Con todo, desde el año 2004, cuando surge el Colectivo de Trabajo Social Crítico en Colombia, se han organizado eventos académicos, varios de ellos de carácter internacional[8]; se han creado organizaciones, por ejemplo, la Organización Colombiana de Estudiantes de Trabajo Social, y se ha activado un interés por incorporar las discusiones teórico-prácticas de las discusiones dadas en Brasil y, en general, del contexto latinoamericano. «En el ámbito del conocimiento esto ha llevado a romper con algunas certezas, a profundizar algunos aspectos antes ignorados y a construir nuevos y más profundos interrogantes» (p. 147).

Si se revisan textos como «Historia del trabajo social en Colombia: de la doctrina social de la Iglesia al pensamiento complejo», de Gloria Leal y Edgar Malagón (2006); «Hipótesis sobre la historia del trabajo social en Colombia»,

del mismo Malagón (2001), o «Corrientes críticas en el trabajo social latinoamericano», de la profesora Esperanza Gómez-Hernández (2017), no aparecen registros o menciones a los aportes de Gramsci a la profesión-disciplina. Esto sugiere —al margen de posibles alusiones aisladas al autor en los teóricos del trabajo social colombiano— que en nuestro país ese diálogo está pendiente. Ahora, ¿cómo realizar ese diálogo?, ¿qué presupuestos exige? Y, lo que es aún más importante, ¿en qué aspectos específicos podría el pensamiento de Antonio Gramsci realizar aportes fructíferos en el plano teórico-práctico al trabajo social? Enfrentar estas preguntas es esencial para iniciar este diálogo pendiente. Las dos primeras preguntas pueden fusionarse; la tercera exige un desarrollo más complejo e independiente.

En primer lugar, siendo ambiciosos y tomando el reto a largo plazo, pues exige un gran trabajo y esfuerzos teóricos, diríamos que es posible plantear la necesidad de crear un TSCE propio, latinoamericano. Este puede ser inscrito en lo que Boaventura de Sousa Santos (2017) llama «epistemologías del Sur», entendiendo el Sur como «un campo de desafíos epistémicos que pretenden reparar los daños e impactos causados históricamente por el capitalismo en su relación colonial con el mundo», y que en cierta forma se superpone al sur geográfico que no «alcanzó niveles de desarrollo económico semejantes a los del norte global» (p. 10). Estas epistemologías pueden entenderse como

> […] la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognoscitivas de las clases, de los pueblos, y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales. (De Sousa Santos, 2009, p. 12)

Ahora, el adjetivo emancipatorio no es gratuito, pues lleva a reconocer que la crítica, por sí misma, no basta, sobre todo cuando se queda en la denuncia y la deconstrucción; asimismo, que la práctica, por el hecho de serlo, no implica necesariamente un compromiso liberador, sino que puede ser totalmente cómplice del mundo dado. Por lo demás, sería un TSCE situado, consciente del lugar de enunciación, de su circunstancia y contexto; un trabajo que implica pensar desde América Latina, entendiendo esto como pensarnos desde nosotros

mismos, desde esta realidad llamada Latinoamérica,

pero no única y exclusivamente nosotros, sino la realidad toda […] desde la realidad que somos, desde la realidad que hemos producido, pero también desde la realidad que hemos heredado […] esto ahora implica pensar inevitablemente también en perspectiva mundial. (Bautista, 2014, p. 83)

En segundo lugar, el trabajo social colombiano debe seguir profundizando el estudio y el intercambio teórico con el trabajo social crítico que hasta ahora se ha desarrollado en la región. Este diálogo exige un conocimiento amplio y detallado de las corrientes actuales del trabajo social del continente, de sus fundamentos epistemológicos, sus apuestas políticas y profesionales, y no implica una recepción pasiva de las distintas corrientes y vertientes del trabajo social desarrollado en otras escuelas, por más prestigiosas que sean, tales como las brasileras o las argentinas. No. Implica una actitud crítica que ponga en evidencia sus logros, sus aportes y también sus límites.

En tercer lugar, el trabajo social colombiano debe superar lo que González (2014) denominó «el complejo de hijo de puta» (p. 42), esto es, el complejo de inferioridad no solo frente a Europa, debido al colonialismo, sino, ante todo, frente a las otras ciencias sociales. Esto implica que debe aceptar sin miramientos que puede producir y generar conocimiento teórico y práctico. Superar lo que llamamos aquí «vergüenza epistémica» posibilita asumir críticamente el legado de otras ciencias y de otras vertientes del trabajo social.

Por eso, es justo decir que un diálogo con Gramsci exige que el trabajo social asuma sus aportes y limitaciones en la región, específicamente, de la perspectiva histórico-crítica y su recepción del marxismo. Da la impresión de que cuando estas corrientes asumen a Marx, lo hacen en bloque, como si este ofreciera respuestas a todas las necesidades y demandas actuales de las personas, de los colectivos y de las comunidades. Es decir, que convierten el marxismo en una apuesta omnicomprensiva, autosuficiente, que puede dar respuestas a los diversos problemas que presenta la sociedad neoliberal contemporánea. En este sentido, desde el marxismo, pretenden prescindir del aporte de otras disciplinas de las ciencias sociales, en aras de la categoría de totalidad, que, si bien sirve,

como lo planteó el propio Karel Kosík, como un desiderátum para la investigación, no implica desconocer las limitaciones mismas del marxismo y, desde luego, los aportes de otras disciplinas.

Esta es la idea que subyace a la crítica frecuente, según la cual el trabajo social ha fragmentado la realidad —como el capitalismo mismo y como lo hicieron ya las disciplinas desde el siglo XIX (Wallerstein, 2013)—. Esto implica pasar por alto que la especialización es imparable en el mundo actual, y que la racionalización, como lo advertía Max Weber, parece un destino inevitable. Sin embargo, no se trata de negar la especialización, sino de promover y realizar un diálogo efectivo entre disciplinas, lo cual implica pensar que el marxismo no sirve para todo. Basta pensar en que, por obvias cuestiones históricas, el marxismo poco supo de psicoanálisis, hasta que pensadores como Marcuse o Erich Fromm trataron de aplicarlos juntos al análisis social. Lo mismo hizo en Colombia Estanislao Zuleta en 1964 en su texto «Individuo y sociedad en el pensamiento de Marx y Freud». El aludido diálogo, cuando asume de fondo la necesidad de articular una mejor y mayor comprensión del complejo mundo en que vivimos, no implica tampoco dejar atrás la perspectiva de la totalidad, sino asumirla como principio normativo o idea regulativa para la investigación.

En cuarto lugar, un TSCE no puede asumir que el marxismo es una especie de autarquía epistémica que puede prescindir de las ciencias sociales. Ahora, esta actitud frente al marxismo implica superar esta presunta autarquía omnicomprensiva con la que se puede resolver todo, pues en ella lo que vemos es la herencia del sistema concebido a la manera del idealismo alemán[9]. Si bien con frecuencia se ha defendido que Marx no construyó un sistema hermético al estilo hegeliano, donde aparecían respuestas para los asuntos divinos y humanos, es claro que Marx construyó una «teoría articulada» (Zuleta, 1994, p. 86), o sea, un sistema donde, justamente, se articuló el idealismo alemán, el socialismo utópico francés y la economía política inglesa; es decir, donde se utilizaron las tres fuentes del marxismo según Lenin. Marx elaboró una síntesis, de la cual expulsó y eliminó aquellos elementos o concepciones que estaban equivocados y que no se ajustaban a su propio plan emancipatorio. En pocas palabras, dialécticamente, Marx construyó una síntesis nueva:

La filosofía de la práctica ha elaborado sintéticamente los tres movimientos, es decir, la cultura entera de la época, y que, en síntesis nueva, cualquiera que sea el

momento en el cual se la examine, momento teórico, económico o político, se encuentra como «momento» preparatorio cada uno de los tres movimientos. (Gramsci, 2018, p. 395)

En el propio Marx, pues, está el ejemplo de cómo la filosofía, la historia y la economía son usadas en la construcción de una lectura crítica del mundo capitalista. Desde luego, esto no equivale a equiparar el método de Marx con la función de las ciencias sociales como caja de herramientas, pero sí permite cuestionar si la dialéctica puede ofrecer respuestas en todos los casos y en los diferentes ámbitos de intervención de la profesión en las condiciones actuales.

Ahora, ¿por qué el TSCE no puede utilizar los aportes de otras ciencias sociales en la intervención social transformadora? De hecho, debe hacerlo. De esta manera, los aportes de las ciencias sociales se articulan creativamente para lograr sus objetivos. Este proceder integrador, donde las concepciones están bien articuladas, puede alimentarse de las ciencias sociales y ponerse al servicio de la labor cada vez más compleja del trabajo social. Por lo demás, esta postura reconoce que ningún autor o corriente tiene del todo la razón, que tiene límites; acepta que ningún pensador puede asumirse acríticamente «en bloque»; implica asumir la complejidad de la realidad y las distintas respuestas que puedan ofrecerse. Por lo demás, también lleva a aceptar que los métodos deben complementarse, y que es posible utilizar más de uno en los procesos de intervención específicos.

Hoy en día el trabajo social tiene áreas de intervención cada más más amplias. Sería imposible realizar su labor sin los aportes de la psicología, los estudios de género, el feminismo, los aportes de la ecología humana, las ciencias de la comunicación, etc. De ahí que deban pensarse los límites del marxismo, no solo en la versión soviética, sino en la de los propios Marx y Engels, por ejemplo, en temas como los conceptos de clase, sociedad civil, ideología, hegemonía. Igualmente, se debe revisar la escasa atención a la educación cultural, el tema de las relaciones producción-naturaleza y el problema del Estado, su papel, su función y su paulatina extinción. Un TSCE no puede prescindir de un pensamiento contextual, situado, y que atienda a sus circunstancias, en los condicionamientos geopolíticos, sin importar que el destino del mundo sea un problema de todos.

En quinto lugar, lo dicho no equivale a una renuncia al marxismo como crítica del capitalismo; no implica cuestionar el hecho de que la mercancía encubre las relaciones sociales y las convierte en relaciones entre cosas, y que produce cosificación. Tampoco que el capitalismo genera plusvalía, reproduce las relaciones de producción perpetuando al asalariado y al empresario, a los dueños de los medios de producción y a quienes venden su fuerza de trabajo (su corporalidad viviente) para sobrevivir, etc. En fin, no se cuestiona —en lo fundamental— el análisis que Marx hizo del capitalismo ni su lógica generadora de muerte, exclusión, dominación y explotación, así como sus contradicciones constitutivas.

Hechas las anteriores precisiones, ¿cómo puede el pensamiento de Antonio Gramsci aportar al TSCE? Vamos a referirnos específicamente a los siguientes aspectos: una fundamentación ontológica y antropológica del trabajo social, que rescata la dimensión práxica del hombre; la necesaria consolidación de un marco ideológico para la profesión; la búsqueda de la hegemonía ad intra de las agremiaciones profesionales y ad extra en la sociedad civil; la disputa del sentido común, y, por último, la lectura del profesional del trabajo social como intelectual orgánico. Estos aspectos deben pensarse en relación con lo que se ha llamado proyecto ético-político de la profesión.

Para explorar la relación de estos cinco aspectos con el trabajo social, es necesario asumir a Gramsci como una caja de herramientas, sin dogmatismos y sin pretender que su filosofía de la praxis ofrezca respuestas a todas las inquietudes del presente. Por eso, es necesario señalar, frente a discusiones del trabajo social crítico o la perspectiva histórico-crítica, los aspectos en los que Gramsci trasciende a Marx. De esta manera, puede decirse, en algunos casos, cuándo Gramsci supera a Marx; en otros, se convierte en un complemento necesario de sus construcciones teóricas. Así pues, no es nuestro objetivo refutar a Marx desde Gramsci, sino complementarlo con su legado intelectual.

El proyecto ético-político del trabajo social

El llamado proyecto ético-político de la profesión se empezó a discutir entre los años setenta y ochenta, pero fue en los años noventa cuando tuvo mayor desarrollo. En el caso colombiano, en el año 2010 el tema fue abordado en el Congreso de Trabajo Social Crítico (Salamanca y Valencia, 2017, p. 152). Estos proyectos surgieron de la necesidad de luchar contra el conservadurismo de la profesión y de establecer horizontes para la acción, es decir, de asumir la acción de la profesión de manera teleológica o telética.

De acuerdo con Marro (2006), quien cita a José Paulo Netto, el proyecto profesional se refiere a la «autoimagen de la profesión», con sus valores, objetivos y funciones, requisitos teóricos, institucionales y prácticos para su ejercicio. El proyecto «prescribe normas para el comportamiento de sus profesionales y establece las bases de la relación con los usuarios de sus servicios, con las otras profesiones, con las organizaciones e instituciones privadas y públicas» (p. 212). Esto implica que posea una dimensión política, no solo como profesión, sino como proyecto societal general. En el caso de los proyectos profesionales, estos tienen un alcance más limitado que los societales, y son construidos por personas y colectivos diversos, heterogéneos, plurales, producto del carácter plural mismo de la sociedad y los miembros de la profesión, lo que implica que siempre existan contradicciones y tensiones en el interior de los colectivos profesionales. Esas tensiones y contradicciones se presentan, especialmente, frente al contexto social capitalista propio en el cual se formulan dichos proyectos.

De acuerdo con Valencia y Salamanca (2017), los proyectos ético-políticos presentan cinco dimensiones: «La teórica, la jurídico-política, la organizativa, la metodológico-operativa y la formativa» (p. 158). La primera dimensión se refiere a «la producción del conocimiento profesional sobre lo social y en afinidad a las tendencias críticas del pensamiento social» (p. 158), asumido ese pensamiento crítico en función del trabajo social. La dimensión jurídico-política alude al «conjunto de las leyes, resoluciones y documentos políticos consagrados en el medio profesional, sean estrictamente estipulados para el trabajo social o relacionados con los campos de acción» (p. 160). La dimensión organizativa, por

su parte, se refiere a las «instancias de organización profesional, que han logrado constituir espacios de debate, consulta y decisión» (p. 162). La dimensión metodológico-operativa es una de las más complejas y se relaciona «con las estrategias metodológicas y operativas para abordar la cuestión social» (p. 164), lo que lleva al problema de la relación teoría-práctica, donde el trabajo social tendría una tradición hegemónica de intervencionismo práctico. En este punto, se plantea la vinculación a los movimientos sociales y sus prácticas específicas, las cuales pueden servir al proyecto ético-político del trabajo social. Por último, la dimensión formativa está relacionada con los fundamentos, los contenidos, los perfiles, en fin, el currículo de la profesión; incluye la reflexión en torno a la formación crítica, integral, humanista, etc., del profesional, con altos criterios de calidad. Este es un proceso de reflexión y adecuación permanente. En lo que sigue, se intenta una reflexión en la cual se exploran los posibles aportes de la filosofía de la praxis de Antonio Gramsci al proyecto ético-político del TSCE.

Antropoiesis y desfatalización del ser

Desde los escritos tempranos de Antonio Gramsci hay una constante reiteración en que la historia humana es producto de la voluntad, y, en este sentido, el hombre tiene incidencia en el decurso histórico. Ya en un trabajo juvenil, de 1910, titulado «Oprimidos y opresores», decía

La Revolución francesa ha abatido muchos privilegios, ha levantado a muchos oprimidos; pero no ha hecho más que sustituir una clase por otra en el dominio. Ha dejado, sin embargo, una gran enseñanza: que los privilegios y las diferencias sociales, puesto que son producto de la sociedad y no de la naturaleza, pueden sobrepasarse. (Gramsci, 2018, pp. 17-18, énfasis agregado)

Esta ética práxica, comprometida con los oprimidos, está sustentada en la convicción gramsciana de que el hombre es voluntad, la cual, desde el punto de vista marxista, «significa conciencia de la finalidad, lo cual quiere decir, a su vez, noción exacta de la potencia que se tiene y de los medios para expresarla en acción» (Gramsci, 2016, p. 16). Por eso, para Gramsci, Marx es el ingreso de la inteligencia en la historia, la reivindicación de la conciencia y del poder transformador del hombre. Esta postura es una lucha contra la indiferencia, esa inercia de la historia; contra la apatía, la resignación, el fatalismo, el pesimismo, el escepticismo, la modorra del espíritu y la naturalización de la historia. Es la plena convicción de que «el ser es, en cada caso, el resultado nunca definitivo de la acción humana» (p. 17); por lo tanto, el futuro es siempre abierto. Es lo que podemos llamar, según Diego Fusaro (2018), «la desfatalización del ser» (p. 158). Esta desfatalización comporta una postura ontológica, puesto que no hay creación ni reproducción del «ser social» sin la actividad práctica humana.

Esta desfatalización de lo existente alumbra un futuro siempre abierto, donde el hombre, como voluntad común organizada, produce, fabrica y reproduce su existencia. Esta constante producción y fabricación de la vida humana es lo que aquí designamos con el término de antropoiesis, concepto formado a partir de

poiesis y antropos, y que designa la ‘capacidad que tiene el hombre para producir y fabricar su propia realidad humana y social’. Denota, también, la capacidad creativa del hombre, con la cual introduce la novedad y el sentido en la historia, en medio de sus condicionamientos y posibilidades. La antropoiesis es la respuesta del hombre frente al terror, la desazón y la intemperie existencial que engendra la crisis; permite pensar

[…] esa condición de inacabamiento del ser humano. Su existencia, su apertura, su libertad, su trascendencia, sus procesos de autotransformación, su condición social, su relación con la naturaleza, en fin, el eterno labrado sobre sí mismo que ha sido y que lo asemejan a una «obra de arte que se produce a sí misma» con todo lo bueno y lo malo. (Pachón, 2013, p. 17)

Esta postura ontológica y antropológica puede asumirse como base fundamental del trabajo social y de sus profesionales, pues, de lo contrario, ¿para qué apostarle a una profesión-disciplina que claudica ante el presente, y que asume de manera tal vez inconsciente e irreflexiva que vivimos en el peor de los mundos posibles y que este no puede ser cambiado?, ¿para qué insistir, entonces, en formar profesionales que han perdido la esperanza en el porvenir y que desnaturalizan, así, la filosofía de su profesión?, en fin, ¿para qué apostarle a una profesión que no asume, con Gramsci, que el porvenir no es un destino ineluctable, mera prolongación del oprobioso presente? El profesional del TSCE debe derrotar el fatalismo y asumir que donde no hay hombres, no hay historia, pues no se puede pedir a quien se aniquila que contribuya a crear otros mundos posibles. Desde luego, esto no implica un optimismo acrítico y voluntarista, donde la profesión misma transforma el mundo, porque esto no sería realista. Más bien, el profesional del trabajo social debe verse como parte activa del proceso largo y lento de transformación de lo existente; proceso que involucra a toda la sociedad.

El trabajador social que asume esta postura tiene mayores condiciones vocacionales y filosóficas para luchar por superar su «acción tecnoburocrática, pragmática y asistencialista» (Vivero-Arriagada, 2010, p. 144), meramente remedial, y cómplice de los múltiples vejámenes de la sociedad neoliberal tanatopolítica, entendida como un orden social generador de muerte de los seres

humanos y la naturaleza. Desfatalizar el ser y asumirse como creador y productor de la realidad social son pilares fundamentales del TSCE.

El problema de la ideología y la consolidación de un proyecto ético-profesional

El debate en torno a la posibilidad de una ciencia neutra, por fuera de la ideología, fracasó. Afortunadamente, este debate ha sido superado, y hoy se entiende perfectamente que el conocimiento social puede estar al servicio de la transformación y la emancipación social, es decir, que es lícito politizar la ciencia, sin que esto afecte su validez. En el caso de América Latina, esto ha sido más claro. De hecho, Orlando Fals Borda (1971) provocativamente llegó a hablar, a partir de Oscar Varsavsky, de «ciencia guerrillera» (p. 23). En América Latina, esta cuestión ha estado presente de múltiples maneras, no solo en la sociología, sino en la filosofía y teología. Desde luego, el trabajo social de la reconceptualización y la perspectiva histórico-crítica no han estado exentos de ideologización y politización.

Este asunto remite al problema de las relaciones entre ciencia e ideología en Marx, el cual, desde su perspectiva, tiene una clara solución. Para Marx (2011), como es bien sabido, las ideologías son una deformación de la realidad, una sublimación nebulosa de la vida material; son falsa conciencia, y presentan de manera invertida las verdaderas relaciones del hombre con el mundo. También sirven para ocultar los intereses de la clase dominante. Por eso, la crítica y la filosofía están plenamente comprometidas con la superación de la ideología, lo que exige también superar revolucionariamente el mundo. La revolución misma está apoyada en la ciencia revolucionaria. Aquí, la economía política —la ciencia económica— desenmascara la ideología burguesa y sus deformaciones, es decir, la ideología se supera con la ciencia.

En el caso de Marx, la ideología aparece mayoritariamente[10] en un sentido negativo, pues sirve para que la clase burguesa oculte sus intereses reales, domine y explote a la clase trabajadora. Esa ideología no se supera únicamente con las filosofías, sino con la transformación de las condiciones materiales. Desde luego, la teoría es importante porque deconstruye esas ideas, muestra su falsedad y destruye la falsa inversión con que se presenta la realidad, pero es la unidad de teoría y práctica la que permite que la clase obrera se autoemancipe y, a la vez, emancipe a la humanidad.

Ahora, el concepto de ideología en Marx debe mantenerse, pues hoy somos plenamente conscientes de que existen construcciones ideológicas que buscan legitimar el orden establecido y que tergiversan verdades de la ciencia natural, por ejemplo, cuando se afirma que el cambio climático no existe, lo que a la vez permite ocultar los intereses reales de empresarios y transnacionales. Esta concepción marxista también opera cuando el neoliberalismo justifica el desmonte de los subsidios sociales a través de la apología al esfuerzo personal o a la idea de ser «empresarios de sí mismos», etc. El objetivo es validar su propia ideología individualista, eficientista, basada en la competencia y en la supervivencia del más fuerte; en fin, lo hace para legitimar su darwinismo social, y ocultar y deformar el hecho de que no todos los sectores de la población tienen iguales oportunidades, debido a su posición y sus condiciones en la estructura socioeconómica, es decir, que su situación específica se debe a un problema estructural de la sociedad.

Debemos recordar, como dice Paul Ricoeur (2006), que la ideología opera en tres planos: «Como deformación, como legitimación, y como identificación» (p. 325). En Marx, podemos decir que la ideología opera en los dos primeros niveles, porque la función de identificación no es realizada por medio de la ideología, sino de la nueva visión científica del mundo, es decir, de lo que se llegó a llamar el socialismo científico. Por eso es necesario complementar el concepto de Marx, dándole a la ideología un valor positivo, tal como lo hace Gramsci. Esta concepción es más clara y útil para la lucha y el trabajo social y político. Veamos.

Por ideología o filosofía general, Gramsci (2018) entiende «la significación más alta: la de la concepción del mundo que se manifiesta de manera implícita en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida, individuales y colectivas» (p. 280). Gramsci establece una diferencia entre «ideología orgánica» (de grupo o clase social fundamental) y lo que él llama «ideologías arbitrarias, racionales, queridas». Las primeras, ancladas a una clase social, son históricamente necesarias, tienen una «validez psicológica: organizan las masas humanas, forman el terreno en el cual los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan» (p. 235). Las arbitrarias son circunstanciales, generan movimientos casuales, ocasionales, o simplemente polémicas. Es decir, las ideologías arbitrarias serían, según interpretación de Roberto von Sprecher, «el hipismo, el espiritismo o la diversidad de grupos orientalistas de moda» (2014, p. 221). Estas ideologías pueden eventualmente llegar a ser populares, pero no tienen ninguna trascendencia histórica

fundamental y desaparecen rápidamente del espectro político.

Ahora, Gramsci (2017) también menciona la ideología como falsa conciencia, pero reconoce el «sentido peyorativo de la palabra» (p. 234); por eso, trató de salvarla y darle un contenido positivo. Si bien era consciente del sentido amplio del concepto, lo entiende como una concepción del mundo anclada en la vida cotidiana, es decir, como un conjunto o sistema de ideas que define y determina las prácticas concretas de las personas. Por eso, la ideología no se piensa de manera unilateral, en manos de la clase dominante, sino que también es asumida por las clases subalternas. Los dominados, entonces, acogen la ideología y le otorgan consenso a la clase dominante. Por eso, hay que pensar la ideología como un campo de batalla, lo cual es más realista en el caso específico del TSCE.

La aplicación del pensamiento de Gramsci al TSCE tiene varias posibilidades. El primer aspecto es la conciencia clara de la necesidad de asumir y, por lo mismo, de construir un proyecto ético-político, esto es, consolidar un marco ideológico para la profesión. En el caso colombiano, cada día hay más conciencia de esa necesidad; se podría decir que esa construcción es una realidad en marcha. La elaboración de ese proyecto, entendido como la autoimagen de la profesión, su proyección colectiva, puede ser posible a partir de procesos de deconstrucción-construcción, orientados por una metodología constructivista.

Hay que decir que el constructivismo, como metodología de las ciencias sociales, es un conjunto de teorías variadas y heterogéneas, donde se incluye la fenomenología social de Alfred Schütz, la construcción social de la realidad de Peter Berger y Thomas Luckmann, el constructivismo sistémico de Niklas Luhmann, las teorías del aprendizaje de Jean Piaget, etc. Estas teorías tienen algunos puntos en común, tales como el reconocimiento del papel activo del sujeto (individual y colectivo), el cuestionamiento del estatus de la realidad y la pregunta por el «proceso del conocimiento». Por eso, el «constructivismo replantea preguntas y produce teorizaciones sobre el sujeto, la realidad y el conocimiento; de allí su aporte al campo de las ciencias sociales» (Retamozo, 2012, p. 375).

Pues bien, parte de las construcciones teóricas de Ernesto Laclau están incluidas en el constructivismo posestructuralista; la razón es muy simple: la sociedad misma no es más que un producto instituido por lo político (p. 385). En su teoría del discurso, que no es la disolución de la realidad en el lenguaje, este es

entendido como una «práctica de articulación y producción (construcción) de la sociedad» (p. 387). De esta manera, un orden social es una totalidad abierta, no suturada, que siempre presenta fisuras, lo que justamente hace posible su disputa política. Por esto, el orden político, nunca definitivo, es producto siempre de una hegemonía constructiva. La hegemonía es una forma de articulación política o una «totalidad articulada de diferencias» (Laclau y Mouffe, 2010, p. 187). Esa articulación de demandas, de sectores sociales, es construcción colectiva, es un devenir de la voluntad común.

El constructivismo de Laclau y Mouffe ha sido fundamental para entender la lógica de la política y la construcción de las identidades o procesos de identificación. En este sentido, contribuiría a la consolidación del proyecto ideológico del TSCE y a la identidad profesional. La articulación de las diferencias y la búsqueda de un programa ideológico común de la profesión es un paso imprescindible. A partir de allí es posible pensar justamente en los fundamentos, los valores, los principios y los objetivos de la profesión. Estos son determinados a partir de las demandas de los sujetos, de la comunidad (de los usuarios o clientes, como dicen, en términos que nos desagradan, otras vertientes). Por demandas no entendemos solo las necesidades específicas de los distintos colectivos, sino que incluimos lo que vamos a llamar la demanda fundamental, es decir, la transformación del orden social capitalista tanatopolítico y la construcción de otro mundo posible o, como dice Arturo Escobar (2018), «otros posibles posibles». Este es el fin a largo plazo del proyecto ético-político.

Lo que aquí llamamos «la demanda fundamental» se entiende como la necesidad de superar el orden social existente. Esta necesidad surge de una realidad objetiva clara, fácilmente comprobable: la crisis civilizatoria que padecemos actualmente. Esta crisis es de tipo «económica, alimenticia, hídrica, ambiental, energética e incluso tecnológica, a lo que debemos sumar el trastorno climático» (Vega, 2019, pp. 163-164). A estas, agregaríamos las crisis demográfica, política y axiológica. Es, en fin, una crisis de la forma capitalista, de un modo específico, occidental de vivir y de afrontar nuestras relaciones con la naturaleza, con nosotros mismos y con los otros.

La gestión y satisfacción de las demandas específicas señaladas se convierten en etapas necesarias del fin mayor: subvertir el orden social que actualmente está en crisis. Esto nos lleva a decir, a partir de Ernesto Laclau (2008), que «la unidad mínima de nuestro análisis social es la categoría de demanda. Ella presupone que

el grupo social no es un referente en última instancia homogéneo, sino que debe ser concebido como una articulación de demandas heterogéneas» (p. 24).

Gramsci recomendaba siempre partir de lo que «hay». Pues bien, como lo reconoce el mismo José Paulo Netto, lo que hay en el interior de la profesión son tendencias variadas y contradictorias. De ahí que es posible fijar los campos y los fines de intervención y, a la vez, atender a las necesidades sociales, pero en función de la demanda fundamental: transformar el orden. Para esa tarea, se alude a un constructivismo con sentido de construcción y estructuración[11] de consensos a partir del diálogo, de la discusión, del debate, del intercambio de ideas en el interior de los profesionales, de las asociaciones, de los gremios y colectivos, a través de un conjunto de mediaciones.

Ese constructivismo tiene varios niveles: no solo asume una fundamentación ontológica y antropológica, como ya vimos, sino que pone sus valores y principios, determina el perfil del profesional, la formación profesional, la construcción de la legislación y la normativa, la relación teoría y praxis en la profesión, subordinada y en función de la transformación del orden social. Esto quiere decir que la articulación de demandas heterogéneas específicas no puede concluir en la construcción de un proyecto ético-político como suma heteróclita de demandas cualesquiera. El consenso, como acuerdo, es ciertamente un producto colectivo, sea cual sea, que interesa a quien está llamado a realizar los principios y a contribuir a largo plazo y en la medida de lo posible, sin mesianismos, a la superación del orden neoliberal tanatopolítico, destructor de la vida y generador de muerte. Este es un consenso activo que contiene una concepción del mundo, para usar la expresión de Gramsci, una visión de sociedad.

Cuando rechazamos el mesianismo, situamos en su debida dimensión las posibilidades de intervenir y de actuar de los trabajadores sociales y de los gremios o colectivos, pues el «proceso de transformación de la realidad no es una responsabilidad directa de la profesión, sino que compete más al conjunto de la sociedad» (Salamanca y Valencia, 2017, p. 123). Por lo demás, el profesional del trabajo social no es un sustituto del proletariado como sujeto de la historia. Lo que hemos dicho puede resumirse en que el TSCE debe construir y consolidar un proyecto ideológico a partir de cierto constructivismo; este debe articular demandas específicas o necesidades sociales. El proyecto ético-político tiene como horizonte la necesidad fundamental, es decir, la superación del capitalismo tanatopolítico. Se infiere que el trabajo cotidiano del profesional no

riñe con el objetivo a largo plazo de transformar la sociedad. En este aspecto, se da una confluencia con Gramsci, pues el pensador italiano ofreció una vía alterna para la construcción de la sociedad socialista, distinta al asalto del poder o a la lucha frontal revolucionaria. Gramsci «elude el camino de la revolución inmediata o de la reforma sin perspectivas» (Aricó, 2011, p. 305), y apuesta por un largo camino de construcción ideológica y hegemónica.

Este proyecto ético-político, sistema de ideas (ideologías), debe ser transversal a sus dimensiones teórica, jurídico-política, organizativa, metodológica-operativa y formativa. En orden lógico, desde luego, el primer paso es el diálogo entre los distintos programas de trabajo social hasta las discusiones entre las agremiaciones, ya sea el Consejo Nacional de Trabajo Social (CONETS), la Federación Colombiana de Trabajadores Sociales (FECTS), las organizaciones estudiantiles, etc. Desde este punto inicial se puede dirigir la construcción del TSCE al establecimiento de sus principios, valores, aspectos normativos y legales, reformas curriculares necesarias, etc. De esta manera, se construye un bloque intelectual y moral en el interior de la profesión, que puede incidir en otras profesiones, en las políticas públicas, y que debe difundirse en el trabajo cotidiano del profesional, quien se convierte en un agente ideológico de la transformación global. Sin este bloque intelectual en el interior de la profesión, no es posible la irradiación en la sociedad o la vinculación a proyectos societales emancipatorios ya existentes.

Por esto, el trabajador social, mientras trabaja y es consciente de las contradicciones del capital, no se adapta, sino que, mediante su práctica y relación con las gentes sencillas, desenmascara ideologías, disputa el sentido común, crea hegemonía, llama a la transformación de la sociedad, se alimenta del saber popular, lo sistematiza, y lo pone al servicio de la construcción de otros mundos posibles. Esto, gracias a la materialización de valores como la defensa de la vida, los bienes comunes (tierra, agua, aire, conocimiento, código genético), la justicia social, la dignidad humana, la solidaridad, el trabajo colectivo, la extensión de derechos sociales fundamentales, la participación política, etc. Igualmente, asume principios; entre ellos, el fundamental gramsciano de construir la «posibilidad de realización íntegra de la personalidad humana, reconocida a todos los ciudadanos» (Gramsci, 2018, p. 28).

Finalmente, hay que decir que en el contexto actual el concepto de «ideologías arbitrarias» (p. 235), que alude a modas pasajeras, no resulta de mucha utilidad para el TSCE. De acogerlo, generaría discusiones sobre si las demandas de

determinados movimientos deben o no formar parte del proyecto ideológico del TSCE. Es claro que en la época de Gramsci, por ejemplo, el animalismo, el ambientalismo, los movimientos ecologistas, así como el feminismo, no eran ideologías fundamentales. En el caso del feminismo, había ciertamente una preocupación naciente —tal es el caso de la obra de Alejandra Kollontai (2018)—, donde no se concibe el socialismo sin el feminismo; sin embargo, el movimiento feminista no tenía los desarrollos teóricos actuales ni la fuerza movilizadora en la sociedad. Por eso, el animalismo, el ambientalismo y el feminismo no pueden ser menospreciados e incluidos como ideologías arbitrarias, sino como demandas actuales urgentes, que caen dentro de la acción del trabajo social.

En la actualidad, el trabajo social no solo está comprometido con las causas ambientales, la defensa de la vida, la lucha contra el maltrato animal, sino que reconoce que el feminismo, los problemas de género y la violencia intrafamiliar, etc., son problemas que acucian a la sociedad y, por eso mismo, aparecen como demandas específicas que deben ser acogidas dentro del proyecto ideológico de la profesión, con miras a ser intervenidos en la práctica profesional. De ahí que la lucha contra fenómenos como las corridas de toros, la defensa del medioambiente y la lucha contra el patriarcado y sus fundamentos biológicos, ontoteológicos, filosóficos y culturales deben formar parte del compromiso ético-político de la profesión. En otras palabras, deben pertenecer a la ideología orgánica del trabajo social.

La «ideología orgánica» de la profesión, para usar la expresión de Gramsci, es el presupuesto claro para la disputa de la hegemonía y el sentido común en la sociedad civil. Por eso, es necesario entender que sin ideología no es posible la hegemonía, ni devenir clase dirigente de las clases subalternas. Pero ¿qué es la hegemonía en Gramsci?, ¿cuáles son las notas de este concepto considerado usualmente el principal aporte del filósofo italiano al marxismo? Veamos.

El trabajo social y la construcción de hegemonía

Antonio Gramsci (1986) sostiene, en un párrafo suficientemente claro del «Cuaderno 10», que es necesario citar in extenso:

El principio teórico-práctico de la hegemonía tiene también un alcance gnoseológico y por lo tanto en este campo debe buscarse la aportación teórica máxima de Ilich a la filosofía de la praxis. Ilich habría hecho progresar [efectivamente] la filosofía [como filosofía] en cuanto que hizo progresar la doctrina y la práctica políticas. La realización de un aparato hegemónico, en cuanto que crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento, es un hecho de conocimiento, un hecho filosófico. Con lenguaje crociano: cuando se consigue introducir una nueva moral conforme a una nueva concepción del mundo, se acaba por introducir también tal concepción, o sea que se determina toda una reforma filosófica. (p. 146)

Este apartado es de suma importancia porque reconoce la deuda explícita de Gramsci con Lenin, quien, al plantear la teoría de la alianza del proletariado con los campesinos y otros sectores —donde, de todas formas, el proletariado seguía siendo la vanguardia— avanzó en la construcción de la teoría de la hegemonía. Ese concepto, como lo reconoce Gramsci, es «la aportación máxima» de Lenin a la filosofía de la praxis. Pues bien, este punto nos debe llevar a otro: la necesidad de ir más allá de Marx, quien no se ocupó explícitamente del concepto. En este caso, si la categoría de hegemonía es relevante para el TSCE, el marxismo de Marx debe acoger la construcción teórica de Gramsci, la cual es, como se desprende del apartado citado, un aporte teórico gnoseológico.

Hay que decir que, a lo sumo, en Marx encontramos lo que Ernesto Laclau (2011) ha llamado el «grado cero de la hegemonía» (p. 51). Esto es claro en La ideología alemana:

Cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes que ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta. (Marx y Engels, 2014, p. 40, énfasis agregado)

En eso consiste justamente la hegemonía: en universalizar la concepción del mundo de una clase social, de un sector político. Es decir, hacer valer como universales intereses, ideas, programas políticos, que son particulares. Es lo que hizo la burguesía en el siglo XIX cuando ganó el consenso y la aceptación social de su concepción del mundo. Por eso, la hegemonía no puede entenderse, como veremos, solo como dominio, sino como una conjunción de coerción más consenso. Pero ¿cómo llegó Gramsci al concepto?, ¿cuáles fueron las premisas de las que partió para construirlo?, y ¿qué implicaciones tiene para el TSCE en el mundo de hoy? Trataremos de dar respuesta a estas inquietudes.

La hegemonía en Gramsci solo se comprende en el contexto de la Italia de comienzos del siglo XX y de los análisis que él mismo hizo sobre la llamada cuestión meridional (Gramsci, 2017, pp. 173-192). Es la Italia constituida por dos regiones: un norte industrial, rico, con un gran desarrollo de la clase obrera, y un sur campesino, latifundista, pobre y miserable. Por eso, la Italia de Gramsci, muy parecida a ciertas formaciones sociales latinoamericanas, era lo que podemos llamar con Zavaleta Mercado una «formación social abigarrada», esto es, una «heterogeneidad socioeconómica y política» (Tapia, 2015, p. 24), donde coexisten desarrollo y atraso, distintas estructuras de autoridad, diversas concepciones del mundo, etc. Italia era un «país intermedio» en términos capitalistas, tal como España, Francia y Portugal. La formación de la nación en Italia se dio de forma tardía, al igual que la conformación del mercado interno, lo cual se logró solo hasta finales del siglo XIX. Es lo que se conoce como el Risorgimento. Por eso, como dice Aricó (2011), «La burguesía italiana fracasó, al menos en parte, en su misión histórica de crear una nación italiana» (p. 257). De ahí que el pensamiento de Gramsci «no se dirige exclusivamente a los países avanzados» (p. 255).

En este contexto, el interés de Gramsci consistió en pensar las relaciones del proletariado de Turín y los campesinos del sur y el proletariado rural, tema que lo llevó a escudriñar el papel de los intelectuales del sur y su importante labor en el mantenimiento de esa estructura social. Hay que recordar que en Italia había una cultura de élite, cuyo máximo representante era Benedetto Croce. Ahora, a partir de esta circunstancia, Gramsci inicia una reflexión donde concibe al proletariado como

[…] el elemento de unificación nacional […] el proletariado podía tener tempranamente la conciencia hegemónica, la conciencia de ser depositario de una tarea histórica de constitución nacional a partir de la incapacidad manifiesta de la burguesía italiana para constituir una nación moderna. (Aricó, 2011, p. 257)

El problema teórico y práctico es cómo lograrlo, cómo hacer que el proletariado logre convertirse en clase hegemónica y construya ese proyecto nacional-popular. Esto exige otras aclaraciones. Después de 1920, en la época en que ponía sus energías en los consejos obreros — expresión de la autonomía del movimiento de masas— y en la revista L'Ordine Nuovo, con el ascenso del fascismo en Italia y en Alemania, Gramsci ve la derrota del movimiento obrero. Por eso, como se ha dicho, Gramsci empieza a pensar a partir de esta derrota. Pero no solo eso. Si se desea repensar cómo la clase obrera debe volverse hegemónica, esto le exige a Gramsci analizar a fondo las nuevas realidades capitalistas con mecanización y racionalización del trabajo, cooptación del proletariado, manipulación psicológica de los individuos dentro del sistema, altos salarios, es decir, una sociedad donde el «americanismo» (Gramsci, 1986, pp. 61-62) impone una realidad que presenta «fenómenos de masificación de costumbres, ideologías» (Aricó, 2011, p. 307), y el aparato estatal ha mutado. En fin, un espacio social que ha transformado los sujetos y la economía capitalista, y que tras la crisis de 1929 busca reestructurarse para mantener la tasa de ganancia y salvar el sistema económico.

Estas realidades llevan a Gramsci a pensar seriamente en la teoría política y su autonomía relativa. Aquí, de nuevo, hay que ir más allá de la presunta autarquía epistémica de Marx, pues él realizó, según Norberto Bobbio (2000), una «elaboración insuficiente» de la teoría política, del Estado y del poder. En este

caso, Gramsci trasciende a Marx, pues permite superar la concepción de la toma del poder, del asalto del Estado, y sustituirla por un proceso mucho más complejo, donde se requiere la elaboración ideológica, el trabajo hegemónico en la sociedad civil, la disputa del Estado y su transformación con miras al arribo de una sociedad donde este es sustituido por una sociedad autorregulada, autogobernada, es decir, «hasta el punto de concebir el fin del Estado y del derecho por haber llegado a ser inútiles y haber agotado su tarea y haber sido absorbidos por la sociedad civil» (Gramsci, 1985, p. 176).

Lo que le da un puesto importante a Gramsci dentro del marxismo es que se convirtió en un pensador de las superestructuras, lo que justamente quiere decir que pensó la ideología como formas de conciencia, contempló su papel en la lucha política y superó la determinación economicista del marxismo vulgar. Si no hay cierta autonomía de la superestructura[12], no es posible construir el socialismo, pues a este no se llega por las meras leyes del capitalismo, es decir, con el determinismo histórico que excluye la praxis política. Eso explica que Gramsci (2018) haya llamado al economicismo un «infantilismo primitivo» (p. 248). Por lo demás, como ya se mostró, «la historia no es un cálculo matemático» y lo que «determina la acción política no es la estructura económica, sino la interpretación que se dé de esta y de las llamadas leyes que rigen su desarrollo» (Gramsci, 2016, p. 65).

Pero volvamos al problema de cómo lograr la hegemonía en sociedades plurales y diversas. En términos constructivistas, los grupos sociales, cuya organización no es posible sin intelectuales, deben superar el momento económico-corporativo. Esto quiere decir, por ejemplo, que los intereses de los comerciantes deben articularse con los intereses de otros sectores, como los fabricantes, con lo cual se amplía la base social y se extiende la conciencia colectiva. Hasta aquí, no se ha superado el momento económico, es decir, se permanece anclado a las relaciones de producción. Por otro lado, en este nivel ya se plantea el problema del Estado, pero solo como búsqueda de la igualdad jurídico-política, es decir, estos grupos buscan adaptarse al orden social dominante y reivindicar el derecho a legislar y participar de la administración con la clase que está en el poder y en los marcos societales existentes. Sin embargo, lo interesante es el tercer momento, cuando un grupo ha homogeneizado a los otros, lo cual requiere imponerse, o hacer concesiones y generar compromisos, que implican un sacrificio de «lo esencial» (Gramsci, 2017, p. 221). En este caso, se impone una ideología, o se da una sola combinación de estas distintas ideologías, de tal manera que se produce una unidad entre los intereses políticos y económicos, o

mejor, una «catarsis», entendida como «el paso del momento meramente económico (pasional-egoísta) al momento ético-político» (Gantiva Silva, 1998, p. 68), de intereses universales:

Se crea así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados. El Estado es concebido como organismo propio de un grupo, destinado a crear las condiciones favorables para la máxima expansión del grupo mismo; pero este desarrollo y esta expansión son concebidos y presentados como la fuerza motriz de una expansión universal, de un desarrollo de todas las energías «nacionales». O sea que el grupo dominante es coordinado concretamente con los intereses generales de los grupos subordinados, y la vida estatal es concebida como un continuo formarse y superarse de equilibrios inestables (en el ámbito de la ley) entre los intereses del grupo fundamental y los de los grupos subordinados; equilibrios en los que los intereses del grupo dominante prevalecen, pero hasta cierto punto, o sea, no hasta el burdo interés económico- corporativo. (Gramsci, 1999, p. 37)

En este nivel, ya se ha producido la unidad de la estructura con la superestructura, es decir, se ha formado lo que Gramsci llama un «bloque histórico», un complejo que no es uniforme, ni homogéneo, ni exento de tensiones. En él no hay determinación, sino una «reciprocidad [entre la base y la superestructura] que es precisamente el proceso dialectico real» (Gramsci, 2017, p. 203). Aquí lo que ha ocurrido es que las ideologías de la superestructura reflejan las relaciones reales de la estructura, es decir, hay conciencia en el plano ideológico de las contradicciones y las tensiones de la estructura social. Esa conciencia es conocimiento y, por lo mismo, tiene consecuencias gnoseológicas. Por eso, Gramsci la considera, también, una reforma filosófica.

Ahora, hay que decir que el análisis de las correlaciones de las fuerzas políticas, la manera como se articulan, ganan conciencia, crean voluntad común, colectiva, crean compromisos y se hacen concesiones, etc., no se realiza en abstracto, sino que debe incluir un análisis de las fuerzas materiales (fuerzas productivas, grado alto o bajo de la productividad, etc.), las relaciones internacionales y su posible influencia en la batalla nacional, así como la correlación de fuerzas militares, en situaciones históricas, sociales y culturales concretas. Por eso, el análisis tiene

como fin, en una situación dada, una actividad práctica; se hace este análisis con miras a la acción.

La hegemonía, entonces, «sería esa capacidad de aglutinar a través de la ideología y de la construcción de una voluntad colectiva la unidad de un bloque social» (Jardón, 2014, p. 119). Esa aglutinación requiere un profundo trabajo educativo, cultural, ideológico, en el seno de la sociedad civil, entendida como los órganos privados (medios de comunicación, escuelas, iglesias, sindicatos, asociaciones culturales, partidos políticos), donde la hegemonía debe avanzar, por medio de la acción de los intelectuales y del partido como educador, como «intelectual colectivo», copando cada vez más espacios de la vida estatal, de sus instituciones. La hegemonía debe extenderse como un manto cada vez más grande sobre el Estado. Esta avanzada gradual es lo que Gramsci llama «guerra de posiciones», estrategia requerida en las sociedades estructuralmente más complejas como las actuales, mientras que en aquellas sociedades más simples, como la rusa, con una sociedad civil muy incipiente, funciona mejor la «guerra de maniobra» (Gramsci, 2017, p. 246).

Hay que tener en cuenta que la división entre sociedad civil y política, entendida esta última como «gobierno de los funcionarios» (Gramsci, 1984, p. 282), coerción, ejército, policía, dominación directa (versión restringida del Estado), es meramente analítica. Es lo que Gramsci (1984) llama estadolatría. En la práctica, las instituciones sociales son híbridas, operan tanto con el consentimiento como con la coerción; incluso las fuerzas policiales buscan consenso y legitimidad social. Por eso Gramsci también usa un concepto ampliado de Estado que no lo reduce a gobierno (de una clase específica), sino donde «Estado es igual a la sociedad política más la sociedad civil, es decir, la hegemonía reforzada por la coerción» (Gramsci, 1985, p. 178). El Estado hegemónico irriga su ideología por todo el cuerpo social, en todas las instituciones que le sirven de engranaje para instaurar su hegemonía. El Estado, según Gramsci, es un conjunto de relaciones, pero estas se transforman, pues el «Estado-coerción puede imaginarse agotándose a medida que se afirman elementos más sobresalientes de la sociedad regulada (o Estado ético o sociedad civil)» (p. 178).

Hay que tener en cuenta además que la hegemonía, al ser una relación pedagógica de prácticas articulatorias, es de suyo democracia en acto; es decir, que la lucha por esta se da con la constitución misma del movimiento revolucionario o los distintos grupos. Por eso, la búsqueda de la autonomía de

las masas, su concienciación (no desde afuera como en Lenin ni como tarea del partido o de un intelectual privilegiado) sobrepasa el viejo problema socialismo-democracia, y genera formas de acción participativas, consensuales, activas.

Por otro lado, en el proceso de disputa por el Estado, se dan en verdad dos guerras de posiciones: la de la clase hegemónica y la de la clase que aspira a conquistar esa hegemonía; por ello es una lucha asimétrica. Esto implica que la forma-Estado se encuentra bajo tensión permanente, aspecto que difiere de la lucha frontal contra la clase-Estado de la concepción marxista y leninista, donde la preocupación por la consolidación hegemónica es posterior a la toma del poder. En estricto sentido, en Gramsci una clase no toma el poder, sino que deviene poder. Es un devenir hegemónico. De ahí que el pensador sardo siempre haya advertido que la toma del Estado sin hegemonía derivaba, en verdad, en una dictadura, es decir, en un dominio sin consenso. Teniendo en cuenta lo anterior, cuando se hegemoniza al Estado, cuando se da la unidad intelectual y moral del bloque histórico, es más fácil dirigir el proceso hacia la sociedad autorregulada. En este sentido, Gramsci redefine democracia y Estado en el proceso hegemónico. Estos aspectos lo diferencian claramente del marxismo-leninismo, y su concepción describe una lógica política más acorde con las complejas realidades actuales.

Ahora, después de esta larga incursión por el concepto de hegemonía, es hora de preguntarnos cómo se relaciona esto con el trabajo social, más precisamente, con lo que sería un TSCE. Para ello, es necesario revisar cómo se ha establecido esa relación hasta el momento en algunos textos de las escuelas chilenas y brasileras de trabajo social.

En el artículo titulado «Hegemonía y lucha de clases en la práctica del trabajo social», Vivero-Arriagada (2010) adjudica al trabajo social crítico la tarea de «develar las prácticas sociales clasistas y hegemónicas» (p. 138), que se concibe como una «acción ético-política», desde la cual se pueden ofrecer puntos de partida y utopías para la profesión. Para ello, revisa el concepto de clase social en Marx y de hegemonía en Gramsci, y reitera las clásicas denuncias que se le plantean a la profesión, por ser cómplice del orden social hegemónico capitalista y reproducir con su práctica el mundo dado. En tal sentido, Vivero-Arriagada sostiene que «partiremos con los aportes de la teoría marxista, que nos ayudará en el abordaje del concepto de lucha de clases y lo referido a la construcción del bloque histórico y la hegemonía, como síntesis de este conflicto de clases» (p. 140).

Este trabajo es muy interesante porque discute el complejo tema de la clase social en Marx, y cuestiona la visión objetiva de esta, donde existiría una clase en sí, producto de la estructura económica, y una clase para sí, producto de la conciencia de clase. Es decir, cuestiona que la existencia de las clases estaría dada por las relaciones de producción: «en dichas relaciones de producción, los individuos ocupan un lugar que está determinado por la división social del trabajo» (p. 141). Pues bien, ese concepto clásico, donde la clase proletaria solo tiene la fuerza de trabajo y los burgueses poseen los medios de producción, garantiza la explotación, y es problematizado por autores como Eduard Palmer Thompson y Pierre Bourdieu. El resultado es interesante, pues la clase aparecerá como un «fenómeno histórico», como una construcción, que incluye el capital social y cultural, simbólico, donde ciertamente lo económico importa, pero no es lo determinante. Por eso sostiene:

Cuando hablamos de clase estamos pensando en un conjunto de gente difusamente delimitado que participa de los mismos intereses, experiencias sociales, tradiciones y sistemas de valores, que tienen una predisposición a actuar como clase, a definirse a sí misma en sus acciones y en su conciencia en relación con otros grupos de gente, de un modo clasista. Pues la clase en sí misma no es una cosa, es un acontecer que se manifiesta como proceso histórico […] Para Thompson […] la clase y la conciencia de clase son las últimas, no las primeras fases del proceso histórico-real, es decir, no están dadas a priori por condiciones estructurales. (p. 142)

Si bien Vivero-Arriagada acoge estos marcos teóricos donde claramente se supera la versión marxista clásica, al final vuelve a recordar con Marx que el hombre hace la historia, pero bajo ciertas condiciones, cuando afirma, por ejemplo: «Las relaciones de producción impuestas por la sociedad capitalista» (p. 143).

Vivero-Arriagada aborda el tema de la hegemonía y el bloque histórico a partir de la siguiente definición: «La hegemonía tiene que ver con la capacidad del bloque histórico para constituirse en clase dirigente», lo que requiere que esa hegemonía se realice por la capacidad de dirección y control que tendría la sociedad civil sobre la sociedad política, y así asumir el control del Estado.

«Para que las clases subalternas logren hacerse de tal hegemonía, deben lograr consolidar un campo ideológico que les permita una reforma intelectual y moral, adaptar nuevos conocimientos y métodos, es decir, una nueva filosofía, que sustente una nueva sociedad» (p. 143).

Tras estos análisis conceptuales, Vivero-Arriagada aborda la situación de la profesión dentro de la sociedad neoliberal, posmoderna, derrotista, donde el capitalismo ha sido naturalizado. El trabajo social ofrece prácticas irreflexivas, que constituyen formas de «dominación y exclusión de una(as) clase(s) sobre otra(s)» (p. 144). La praxis de la profesión es burocrática, asistencialista, genera una dualidad profesional y «objeto» de intervención, reafirma el poder vertical y autoritario del profesional que tiene un saber técnico superior al saber de las clases populares. Es decir, se cree en la dominación clasista y elitista. Las construcciones epistemológicas también sirven al dominio y la exclusión, acorde con el marco ideológico de las instituciones para las cuales trabajan. En este punto, Vivero-Arriagada (2010) afirma que «el profesional del trabajo social se convierte en intelectual orgánico al servicio de la clase dirigente, aunque esto no siempre esté consciente en los profesionales de la acción» (p. 145).

También se presentan contradicciones político-estructurales, donde no se valora el saber, ni el rol político de los subalternos. Por eso, el trabajo social entra en una gran tensión, pues en últimas, al ser funcional al sistema, reproduce las relaciones de clase y la hegemonía de las clases dominantes. Si bien la profesión reivindica el saber popular de los colectivos, lo termina negando y neutralizando, lo que empeora la situación. Esto lleva a un «problema ético-político, que, en la práctica cotidiana de la acción profesional, impide la búsqueda y visibilización de las contradicciones generadas por las condiciones sociales, económicas, políticas e históricas en las cuales nos situamos» (p. 146). Lo anterior lleva a un pragmatismo, que busca resultados inmediatos, con acciones que no se orientan al cambio social ni a «reconocer a él(la) otro(a) como un ser político y ontológicamente existente, capaz de transformarse individual y colectivamente en protagonista de su historia» (p. 147).

Para Vivero-Arriagada, la profesión se vuelve funcional y cómplice de las élites cuando adopta la retórica —algo que hay que resaltar— de «la integración social, de subsidiaridad, de emprendimiento individual y, más recientemente, de responsabilidad social» (p. 150). Propositivamente, Vivero-Arriagada hace un llamado a enlazar conocimiento y acción; a reflexionar constantemente sobre la praxis. Por eso, citando a Paulo Freire, dice que «la reflexión crítica sobre la

práctica se torna una exigencia de la relación teoría-práctica, sin la cual la teoría puede convertirse en palabrería y la práctica en activismo» (p. 150). Igualmente, es tarea del trabajo social:

> Hacer consciente el cuestionamiento a las formas de dominación, de explotación existente en la sociedad, a las condiciones de desigualdad que se manifiestan y se generan desde las estructuras político-administrativas del Estado, y cómo ellas se reproducen en las prácticas microsociales. El desafío es hacer consciente la conciencia crítica y materializarla en un discurso y en una acción […] la cuestión va más allá del solo hecho de develar el cemento ideológico de la clase dirigente. Se trata, por tanto, de trasladar el análisis al ámbito de una acción ético-política. (p. 148, énfasis agregado)

Este párrafo resume bien la lectura de Vivero-Arriagada, y recalca que además llama a generar saberes y conocimientos nuevos, participativos, democratizadores, en diálogo con otras ramas de las ciencias sociales y el saber indígena y popular, enfocados en la transformación social.

Por otro lado, Katia I. Marro, doctoranda en Servicio Social en Brasil, propone unas «reflexiones preliminares» donde intenta relacionar el concepto de hegemonía con el proyecto ético-político profesional del trabajo social. El artículo se centra en aclarar el concepto de hegemonía en Gramsci, lo relaciona con el contexto sociopolítico en el que es postulado y reconoce que la reconceptualización abonó en la formulación de esos proyectos profesionales. Ahora, por proyecto ético-político, se entiende: «Una búsqueda múltiple y cotidiana por la construcción colectiva de una dirección social hegemónica que permita alimentar críticamente las prácticas profesionales en el sentido del enfrentamiento y superación del conservadurismo» (Marro, 2006, p. 213). Es de resaltar que Marro concibe la hegemonía como «dirección intelectual, cosmovisión del mundo compartida, y sobre todas las cosas, consenso activo y organizado. […] no puede igualarse a una suma de intereses particulares, ni a la mera existencia del consenso» (p. 213).

La construcción del proyecto ético-político profesional debe superar los intereses corporativos, fortalecer la organización profesional, atender a la relación

pluralismo y hegemonía, y recuperar la militancia en el trabajo social, para así tratar de ofrecer respuestas concretas. Expuestas estas dos posiciones, donde se reflexiona sobre Gramsci, la hegemonía y el trabajo social, es necesario plantear algunas cuestiones que, en muchos casos, coinciden con algunos de esos planteamientos, los problematizan y, en otros casos, van más allá de lo planteado.

Como punto de partida hay que tener en cuenta, como ya se mencionó, que sin ideología no hay hegemonía. Esta característica está presente en la política, en cualquier proyecto que intente conquistar la sociedad o en procesos en el interior de los gremios profesionales. De esta manera, si se busca que un determinado proyecto ético-político de la profesión busque la universalidad porque «representa» a los demás —lo cual es en sí mismo un reto monumental, dadas las distintas miradas y opciones políticas en el interior del trabajo social—, lo primero que debe hacerse es construirlo. Para ello debe ganar la hegemonía ad-intra, 'en el interior' de este. El proceso de construcción de esta hegemonía debe seguir hasta conquistar otros proyectos, es decir, hasta lograr que otras perspectivas se sumen a una determinada propuesta; este es el sistema de alianzas del que hablaba Lenin. Igualmente, en estas articulaciones de proyectos, deben hacerse concesiones a otros grupos, a otros sectores. En el caso específico del trabajo social, estas concesiones son provechosas, pues pueden versar sobre especificidades en el interior de distintas corrientes, y estas varían acorde con las necesidades específicas de intervención, contextos socioculturales, realidades políticas determinadas, etc., pero, sin ceder en lo fundamental o, mejor dicho, apostándole a una concepción del mundo (visión de sociedad) donde quepamos todos.

Estas consideraciones plantean varios problemas, pues surgen las siguientes preguntas: ¿hay que tener un proyecto ético-político común latinoamericano asumido por un TSCE?, ¿qué sucede con las especificidades nacionales?, ¿es posible transar las diferencias y llegar a un marco común, a un proyecto unificado?, ¿se trata de un acuerdo o de una imposición? Y son, ciertamente, preguntas difíciles. Sin embargo, es posible pensar que el constructivismo democrático, de base, horizontal, con voluntad política, generador de creatividad y que asume las diferencias y el antagonismo de manera productiva, etc., puede brindar una solución a las tensiones planteadas. En esto consiste el reto: crear una voluntad común, un proyecto común que permita proyectar la profesión hacia la sociedad. Es preferible plantearlo con esta crudeza y con este realismo, pues la construcción de hegemonía ideológica no es fácil, toma tiempo, requiere

de condiciones objetivas y subjetivas. En el caso de las condiciones objetivas, estas evidencian, ante todo, las necesidades específicas de los colectivos, al igual que las posibilidades y los límites de la acción. Por otro lado, las condiciones subjetivas muestran, ya en el plano ideológico, las contradicciones del sistema y encaminan la conciencia colectiva —conciencia para sí, se podría decir— a una lucha más larga en el campo de la sociedad civil y de la cultura.

Por eso el proyecto ético-político debe apuntarle a un modelo de sociedad, a una concepción del mundo, y luchar por extenderla, por lograr la adhesión de los colectivos, de la sociedad misma. Esto es hacer de la hegemonía una especie de «organismo en desarrollo constante […] progresión de la conciencia» (Gramsci, 2018, p. 53), para usar fuera de contexto la expresión de Gramsci al hablar de la sociedad rusa. No es, por eso mismo, tan fácil plantear la necesidad de un consenso, porque este tiende a ser idealista y no puede ser impuesto como una camisa de fuerza a la realidad ni a los actores políticos.

Por otro lado, la profesión debe asumir la utopía, pero en su versión moderada. En la lucha política, la moderación implica tener presente que hay elementos, factores, problemas, etc., que no pueden ser prefigurados o controlados del todo. De ahí que la concepción del mundo aludida no sea una jaula de hierro para encorsetar la realidad. Debe ser, en cierta medida, flexible, adaptable a las necesidades, y, sin embargo, debe tener cierta consistencia para evitar que se desdibuje y que renuncie a los principios básicos y a la tarea fundamental de transformar el orden social tanatopolítico aludido.

El TSCE comparte con Vivero-Arriagada el papel que le da al hombre en la historia, el tema antropológico y ontológico, pero yendo más allá, asume una postura abierta y crítica a favor de la utopía. Esta no es un bello sueño, ni una ilusión, sino un faro para la acción, para la movilización social. Es más, no hay hegemonía sin utopía o, mejor, sin eu-topía, o, mejor, topos, mejor lugar ubicado en el futuro, más allá del presente. Y, sin embargo, como decía Gramsci, ese futuro se construye partiendo de lo que hay, de lo que existe, haciendo el inventario de la actualidad y partiendo de ella. La utopía puede ser concebida como una herejía contra el presente, una crítica de la realidad dada, de sus desajustes, injusticias y promesas de dignidad humana incumplidas. La utopía es, como decía Botero (2005): «Lo posible que no está contemplado en la racionalidad dominante» (p. 25) o, lo que es lo mismo, una racionalidad alternativa. La visión crítica y moderada de la utopía está expresada claramente por Gramsci (2018):

Con la utopía se quería proyectar en el futuro un fundamento bien organizado y liso que quitara la impresión del salto en el vacío. Pero las construcciones sociales utópicas se hundieron todas porque, al ser tan lisas y aseadillas, bastaba con probar la falta de fundamento de un detalle, para que el conjunto pereciera en su totalidad. Esas construcciones no tenían base porque eran demasiado analíticas, porque se fundaban en una infinidad de hechos, en vez de basarse en un solo principio moral […] Y el hombre necesita para obrar prever al menos parcialmente. No se concibe una voluntad que no sea concreta, que no tenga un objetivo […] El defecto orgánico de las utopías estriba íntegramente en eso. En creer que la previsión puede serlo de hechos, cuando solo puede serlo de principios o de máximas jurídicas. (pp. 24-25, énfasis agregado)

Este párrafo es fundamental para el proyecto ético-político del TSCE: justamente esas máximas, esos principios son la base, el fundamento de un replanteamiento de la profesión; sin ellos, no hay acción, no hay previsión mínima para echar a andar la voluntad de los profesionales o para intentar transformar, en la medida de lo posible, la realidad. Pero también alerta sobre el peligro de querer determinarlo todo, de querer definir de antemano otro mundo posible, cuando, en estricto sentido, el azar, la fortuna y la contingencia son ineludibles y están omnipresentes. Por eso, el TSCE trabaja sobre esbozos, sobre algunos puntos firmes, y le apuesta a la construcción colectiva en medio de todos sus condicionamientos. En este punto es imposible no acoger el principio marxiano donde «las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que este hace a las circunstancias» (Marx y Engels, 2014, p. 32). Por eso el TSCE piensa la mencionada antropoiesis no solo unida a la utopía, sino a la ontología de lo social, pues dentro de los límites de la profesión existe la consciencia de que se puede contribuir a la transfiguración de la sociedad. En pocas palabras, se asume que «la historia es el reino de la posibilidad en el reino de la necesidad» (Marcuse, 1981, p. 21).

La hegemonía asumida desde el TSCE reconoce que las clases sociales no pueden entenderse desde la limitada visión del siglo XIX. Hoy, en términos de estructura social, la realidad es más plural, diversa y compleja: hay mayor conciencia de la multietnicidad, las distintas identidades, las nacionalidades en el interior de los Estados, etc. En este sentido, si bien hay explotadores y

explotados, la política se concibe no como una lucha frontal de una clase contra otra, sino como una actividad con variados protagonistas y actores. Por eso, la política de hoy no asume la «guerra de movimientos», sino la guerra de posiciones, donde se da un proceso largo y lento que implica trabajo colectivo, educación, pedagogía, persuasión, construcción de voluntades comunes, que requiere articulación política y exige la construcción de una universalidad concreta. Esta no es definitiva, sino que justamente puede ser disputada en el terreno de la política, porque nunca es una totalización absoluta: «La hegemonía supone el carácter incompleto y abierto de lo social» (Laclau y Mouffe, 2010, p. 178). No es posible pensar, pues, en la construcción de un orden social definitivo: lo máximo que se puede pensar es en construir un orden social diferente.

Por otro lado, si bien las relaciones de producción siguen jugando un papel fundamental, la clase debe verse no como un a priori, algo en sí, que existe dada en la estructura social, sino ante todo como una construcción hegemónica, como una articulación política de demandas, de intereses. Esa articulación es un proceso de identificación entre varios elementos, pues no existen identidades previas al momento relacional, sino que se constituyen y se transforman en la relación misma, tal como lo han fundamentado Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Por lo demás, tal articulación es política, ideológica, y no implica eliminar todas las diferencias de los actores o grupos, ni tampoco prescinde de la vida material de los sujetos ni de sus necesidades (demandas), como injustamente se les ha endilgado a Laclau y a Mouffe, para quienes ese conjunto de necesidades, por decirlo así, solo pueden movilizarse a nivel discursivo en la sociedad. Para ellos, se trata, pues, de «articulación y discurso» (p. 142).

En el siglo XIX se concebía al proletariado como el sujeto de la revolución. Hoy ya no es tan claro. En el siglo XX el proletariado fue absorbido en gran parte, convertido en clase media. Esta última clase —bastante conservadora— logró una expansión sin precedentes, aumentó el consumo en la sociedad capitalista, se vinculó a la burocracia estatal. Por otro lado, también en el siglo XX, el mundo campesino se redujo y empobreció, a la vez que aumentaron los marginados de la sociedad y del consumo. Estos cambios no invalidan, desde luego, ciertos aspectos fundamentales del análisis marxista, pero llevan a pensar en otra lógica de la política, para la cual Gramsci ofrece herramientas teóricas, que también deben ser reevaluadas. Por ejemplo, en los escritos tempranos, Gramsci siguió apostándole al socialismo, y si bien pensó en la articulación de los sectores en la construcción hegemónica, de todas formas, su apuesta por el proletariado seguía

jugando un rol hegemónico. Hoy no puede pensarse de la misma manera, pues el grupo social hegemónico puede ser otro. Lo que se puede hacer, en muchos casos, es llevar a Gramsci más allá de sí mismo. Al respecto es importante tener en cuenta según Portantiero (2015) que:

Para sociedades complejas, caracterizadas por la multiplicidad de experiencias asociativas de las clases populares, el modelo de articulación organizacional propuesto por Gramsci aparece como la forma más realista de abarcar las energías de las masas en una lucha constante por modificar las relaciones de fuerza sociales. Este abanico institucional abarca desde los instrumentos para realizar la hegemonía obrera (partido, consejos de fábrica, fracciones sindicales) hasta el resto de los movimientos de masas «no obreros» (barriales, estudiantiles, agrarios, etc.) articulándolos en un movimiento único a través del cual «el pueblo» reconstruye su propia historia y supera la fragmentación en que lo colocan las clases dominantes. (p. 65)

Aquí, el «modelo de articulación organizacional de Gramsci», que es constructivismo político (como también en Laclau), se convierte en una herramienta, en un medio, no solo para unificar a la clase obrera, sino también a los no obreros (la diversidad social actual), con el fin de lograr la unidad del pueblo o, en pocas palabras, construir una voluntad colectiva nacional- popular, contrahegemónica, y así, diríamos, construir un orden alternativo. Esa unidad de distintos sectores, dice Portantiero, «no es la suma de plataformas "reivindicativas" parciales de cada uno de los sectores, sino la expresión política de un nuevo modelo de sociedad» (p. 65).

Ahora, puestas las cosas en estos términos, el proyecto ético-político que construya el TSCE debe expandirse hacia la sociedad o estar vinculado, en mayor o menor grado, a esos proyectos societales, pues no hay que olvidar que los proyectos profesionales tienen menor alcance que los societales, si bien pueden influir en ellos y viceversa. El TSCE debe ayudar, entonces, a construir hegemonía ad-extra, y para ello debe concientizarse, como ya se ha dicho, de las contradicciones de la profesión en el interior del sistema capitalista. Específicamente, debe superar lo que Gramsci (2017) llamó «la conciencia contradictoria», esto es, «cuando su conciencia teórica se encuentra en

contradicción con su hacer» (p. 286); o cuando se tiene conciencia de la práctica, pero coexistiendo con posiciones acríticas heredadas del pasado. En este caso, el discurso emancipatorio del profesional del trabajo social puede coexistir con una práctica conservadora, o cuando intenta intervenir con fines liberadores, pero lo hace con un discurso adaptador. En estos casos, sucede, como afirma Vivero-Arriagada (2010), que el trabajador social se vuelve, más bien, un «intelectual orgánico» del orden que intenta o busca superar.

La superación de esa «conciencia contradictoria», donde la relación teoría y práctica se disloca, exige, en términos teóricos, metodológicos y formativos —dimensiones del proyecto ético-político de la profesión— repensar la relación teoría-práctica. Se debe entender que la razón misma es un instrumento, como pensaba Nietzsche (1998), que sirve para proyectarse en el mundo y, por lo tanto, para generar acciones. Asimismo, Gramsci entendía que la lógica no tenía un valor en sí misma, sino uno puramente instrumental (Gramsci, 1971). Esto lleva a concebir el pensar correctamente (objetivo de la lógica) como una actividad donde ya hay mediaciones, como un obrar que siempre está presente en el quehacer del intelectual, de las masas, del profesional del trabajo social. De esta manera, se forma una conciencia atenta a los actos, una conciencia teórica de todo lo que se realiza, que aprende permanentemente de ellos y los evalúa. Es decir, se genera una mayor conciencia de que en la práctica misma hay un pensamiento en acción y que, a la vez, se están generando nuevas ideas, susceptibles de ser incorporadas a la teoría y puestas al servicio del pensar mismo: «Ni la praxis transcurre independientemente de la teoría, ni esta es independiente de aquella» (Adorno, 2003, p. 179).

Sin embargo, tal unidad no está dada, pues no «existe unidad inmediata de teoría y praxis» (p. 165), sino que «la organización es la forma de mediación entre la teoría y la práctica» (Lukács, 1984, p. 210). Es decir, la relación entre teoría y práctica siempre está mediada por instrumentos, herramientas, disposición de ciertos elementos, sujetos, etc. Los aduladores de la teoría, como Alexandre Koyré, pueden decir que los instrumentos y el experimento se derivan o están contemplados en la teoría misma, pero esta postura está revaluada desde hace 30 años cuando la historiografía de la ciencia empezó a prestar atención al papel de los instrumentos en la producción del conocimiento científico, tal como muestra Steven Schapin (2000). En el campo de la ciencia social, que es el que nos interesa, es más evidente el papel que juega la organización en el logro de los objetivos postulados por los proyectos políticos o las construcciones ideológicas. Aquí, Gramsci ofrece herramientas para pensar ese problema, precisamente en

su teoría de la hegemonía, que no encontramos en Marx, ni en los teóricos del trabajo social que asumen su autarquía epistemológica. Theodor Adorno (2003) lo dijo magistralmente: «De la teoría de la plusvalía no se podía deducir de qué modo se ha de hacer la revolución» (p. 180).

Estos apuntes sobre teoría y práctica y sus mediaciones se deben tener en cuenta cada vez más en un TSCE, pues la reflexión constante sobre las metodologías puede llevar a que los medios prácticos se ajusten a los fines que se persiguen, y de esta manera se elimine la «conciencia contradictoria» aludida, pues suele ocurrir que se tiene un fin claro, pero se usan caminos (mediaciones) inadecuados para lograrlos, o, tal vez, solo posteriormente se reconoce que se habría podido lograr de otra manera. Estos aspectos deben integrarse a la formación de la profesión, pues tienen una incidencia directa sobre el éxito o no de la construcción hegemónica, construcción en la cual los aspectos pedagógicos y artísticos son relevantes, al igual que el grado de formación del trabajador social, entendido como intelectual orgánico de las clases subalternas.

Veamos ahora cómo, una vez asumida la fundamentación antropológica y ontológica, y tratados los temas de la ideología y la hegemonía, puede vincularse el sentido común gramsciano con el trabajo social.

Trabajo social y sentido común

En la filosofía de la praxis de Antonio Gramsci hay una doble valoración del sentido común. En un primer momento, este aparece como conservador y tradicional, portador de viejas concepciones del mundo. En segundo lugar, es posible extraer del sentido común su «núcleo sano» o lo que él llama «buen sentido» (Gramsci, 1971, p. 12), con el cual se avanza hacia una visión crítica de la concepción del mundo. Por eso, este «buen sentido» implica que el sentido común se transforma en una visión más coherente y unitaria (filosofía). El paso siguiente es hacer que la nueva concepción del mundo (filosofía de la praxis) devenga ella misma en sentido común. Veamos.

En El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, Gramsci (1971) define el sentido común como una

[…] concepción del mundo absorbida acríticamente de los varios ambientes culturales en medio de los cuales se desarrolla la individualidad moral del hombre medio […] El sentido común no es una concepción única, idéntica en el tiempo y en el espacio, es el folclor de la filosofía, se presenta en formas innumerables; su rasgo más fundamental es el de ser una concepción (incluso en cada cerebro) disgregada, incoherente, incongruente, conforme a la posición social y cultural de las multitudes. (pp. 125-126)

El sentido común es, desde este punto de vista, la filosofía de las multitudes, es ese haber compartido, heredado, que se tiene con la población; saber desordenado, poco consciente, heteróclito. De todas formas, porta una «concepción del mundo», una comprensión de este. Pero esta concepción del mundo es conservadora, tal como se desprende de este párrafo:

El orden actual se presenta como algo armónicamente coordinado, establemente

coordinado, y la muchedumbre de los ciudadanos vacila y se asusta en la incertidumbre ante lo que podría aportar un cambio radical. El sentido común, el torpísimo sentido común, suele predicar que más vale un huevo hoy que una gallina mañana. Y el sentido común es un terrible negrero de los espíritus. Sobre todo, cuando para conseguir la gallina hay que cascar el huevo. En la fantasía se forma entonces la imagen de una violenta dilaceración; no se ve el orden nuevo posible, mejor organizado que el anterior, más vital que el anterior. (Gramsci, 2018, p. 24)

Aquí el sentido común aparece como acrítico, cómplice del orden social dado, resignado, conforme con el mundo establecido. El sentido común, como filosofía de masas, en este caso, le teme a lo nuevo, es misoneísta; no sacrifica el huevo por temor a una gallina, mata la posibilidad de apostarle a una transformación histórica de la realidad. Y, sin embargo, esta no es la posición definitiva de Gramsci, quien valoró altamente el saber popular, sus opiniones, creencias, prácticas, etc., pues el pensador italiano sabía que, si bien el sentido común era portador de supersticiones y elementos retrógrados, también guardaba sedimentos de ciencia, filosofía, sabiduría. En fin, contenía elementos críticos que podían despertar y ponerse al servicio de la construcción de la hegemonía. El aspecto revolucionario del sentido común requiere, podríamos decir, «tomar las cosas con filosofía» (Gramsci, 1971, p. 11), lo cual es un llamado a

[…] la superación de las pasiones bestiales elementales, en una concepción de la necesidad que da al obrar una dirección consciente. Este es el núcleo sano del sentido común, lo que podría llamarse el buen sentido, y que merece ser desarrollado y convertido en cosa unitaria y coherente. Así aparece claro por qué no es posible separar la filosofía científica de la filosofía vulgar popular. (p. 12)

Se parte así de lo bestial, de lo desorganizado, del mundo común de la gente, pues siempre debe partirse del sentido común, pero esos contenidos hay que llevarlos más allá: «Al obrar [en] una dirección consciente». Por eso, ese nivel más elevado exige darle al viejo sentido común una unidad y coherencia, lo cual caracteriza, en verdad, al saber filosófico de los especialistas. Por eso, se trata en

últimas de unir saber popular (filosofía vulgar popular) con saber científico, especializado. Como dice Diego Fusaro (2018): «La filosofía es la problematización crítica del sentido común, se opone a él y desenmascara los presupuestos infundados. Por otro, es llamada a reformarlo y remodelarlo, haciéndose ella misma sentido común» (p. 135).

En Gramsci tenemos una dialéctica donde se parte de la masa, las gentes sencillas, su sentido común, y se llega, de nuevo, a las masas. El sentido común es elevado a filosofía, y esta debe devenir, en el trabajo hegemónico, en nuevo sentido común, en filosofía encarnada en el pueblo, en los sectores populares, subalternos. No hay hegemonía, entonces, si la filosofía de la praxis no encarna en las masas y, como la religión, tiene efectos sobre el sentir y el obrar de las gentes, pues todo sentido común tiene una orientación pragmática y debe convertirse en "norma de vida":

Si tomamos la definición de Croce sobre la religión como una concepción del mundo que se ha convertido en norma de vida, dado que «norma de vida» no se puede concebir en sentido libresco, sino ligada a la vida real, se desprende que la mayor parte de los hombres son filósofos por cuanto obran prácticamente y en su obrar práctico, de línea directriz y conducta, está contenida implícitamente una concepción del mundo, una filosofía. (Gramsci, 1967, p. 86)

Este proceso dialéctico solo es posible con la praxis humana, y, en este caso, son el intelectual, el partido, las organizaciones los que posibilitan esa transformación cualitativa del sentido común. Por eso los intelectuales son tan importantes en Gramsci, pues sin ellos, en sus distintas jerarquías (creadores, organizadores, difusores, persuasores, etc.), no sería posible tal transformación, ni el trabajo ideológico, ni el logro de la hegemonía en la sociedad civil o en el Estado concebido de manera ampliada.

Veamos, ahora, cómo es posible relacionar el importante tema del sentido común en Gramsci con el trabajo social, y más precisamente, con un TSCE. En este caso, ha sido de nuevo Luis Vivero-Arriagada (2017) quien ha esbozado mejor las posibles relaciones entre Gramsci y el trabajo social. Su lectura parte de la idea de que el neoliberalismo se ha naturalizado en los profesionales del trabajo

social, es decir, que se ha vuelto sentido común. De esta manera, al convertirse en pensamiento cotidiano, esas nociones se han asumido de forma acrítica por la profesión y la han llevado a una clara contradicción en la praxis. En sus palabras: «en razón de la hegemonía neoliberal, hay un uso instrumental de conceptos tributarios de la tradición crítica. Entonces, el sentido común sería el soporte de dichos conceptos, respondiendo instrumentalmente a los intereses hegemónicos de la clase dominante» (Vivero-Arriagada, 2017, pp. 548-549).

En realidad, Vivero-Arriagada hace extensivo a la profesión lo que Foucault analizó en Nacimiento de la biopolítica, a saber, que el neoliberalismo lleva a modos de subjetivación donde el sujeto asume libremente, es seducido y convierte en modo de vida, en estilo vital, el neoliberalismo mismo y sus técnicas de gobierno. Donde el objetivo de la política neoliberal es que la «forma empresa» se multiplique cada vez más dentro del cuerpo social (Foucault, 2008b, p. 186). Este paradigma no solo gobierna cada vez más espacios de la sociedad, sino que produce la libre aceptación de ese gobierno, lo incorpora, lo somatiza en los propios individuos. Castro-Gómez (2010) en su estudio sobre Foucault lo dice claramente al hablar de la gubernamentalidad: «Su propósito es, por tanto, la autorregulación de los sujetos: lograr que los gobernados hagan conducir sus propios deseos, esperanzas, decisiones, necesidades y estilos de vida, con objetivos gubernamentales fijados de antemano» (p. 13). En nuestros términos, lo que ha operado aquí es la asunción del neoliberalismo con su lógica, sus principios, etc., en sentido común, esto es, en «norma de conducta».

Esto explica que el trabajo social termine siendo funcional al neoliberalismo. Por ende, el profesional se convierte en un agente del sistema que, a pesar de tener un discurso crítico, reproduce los valores y los objetivos de la sociedad de mercado. En esto consiste justamente lo que llamábamos «conciencia contradictoria» o dislocación entre la teoría y la práctica en el profesional, de tal manera que esa pretensión de laborar para el cambio, cuando en verdad se trabaja para el orden dado, no es más que lo que Vivero-Arriagada (2017) llama felizmente «una fantasía discursiva» (p. 554).

Para el TSCE se trata, en consonancia, de tres puntos: primero, descolonizar el sentido común de la profesión y, de paso, y en la medida de lo posible, de la sociedad; segundo, disputar el sentido común en la sociedad civil y en las instituciones públicas donde labora el profesional del trabajo social, y, tercero, crear un nuevo sentido común acorde con el proyecto ético-político de la profesión, sin lo cual no es posible aspirar a la hegemonía ideológica ni a la

transformación social. Estos aspectos están totalmente conectados.

Para el trabajo social, entonces, es claro que, si la praxis se «plantea un sentido crítico y transformador, no puede quedarse anclada en la filosofía del sentido común» (p. 554), sino que debe extraer su buen sentido, reconfigurarlo, transformarlo y generar uno nuevo, una nueva concepción del mundo crítica, emancipatoria, etc., que busque superar a largo plazo el sentido común neoliberal que ha subjetivado al profesional y a la sociedad. Se trata, para el TSCE, de disputarle al neoliberalismo el sentido común en el terreno de la sociedad, a saber, en los medios de comunicación e información, en las instituciones educativas y universitarias públicas y privadas, en la Iglesia, en las distintas instituciones, en la ciudad, en el campo. En esto, el trabajador social debe aprovechar el contacto que tiene día a día con las personas. La profesión está insertada permanentemente en la sociedad, tiene variados y amplios campos de intervención; entonces, en esos espacios debe darse la disputa ideológica, hegemónica y política por el sentido común de la gente. Para ello debe tenerse en cuenta que:

La sociedad que se quiere transformar es un sistema hegemónico (esto es, una unidad orgánica entre estructura y superestructura, ordenada, a través de la política, por un bloque de fuerzas que desde el Estado —en sentido amplio— expresa los intereses económicos, políticos e ideológicos de las clases dominantes), pero a la vez es un campo de relaciones de fuerza; un sistema sometido a contradicciones sociales, penetrado por la lucha de clases en todos los niveles. (Portantiero, 2015, p. 64)

De aquí se desprende que, si el Estado está irrigado en distintos niveles, en sus diversas instituciones, por la ideología de las clases dominantes, y si a la vez esta hegemonía debe considerarse incompleta, no homogénea, ni definitiva, justamente en esos niveles, en esas instituciones, espacios, etc., debe disputarse políticamente el sentido común. Esto es posible porque en dichas instituciones (públicas y privadas) hay relaciones de poder, «relaciones de fuerza». Donde existen estas relaciones siempre hay campo, como decía Foucault, para la resistencia: «No hay relaciones de poder sin resistencias» (Foucault, 2008a, p. 98), entre otras cosas, porque el poder siempre deja espacio a la libertad, o si no

se trataría, más bien, de una dominación absoluta. En los intersticios de esas relaciones de poder entra el profesional del trabajo social como agente ideológico. En esos intersticios, entonces, es posible disputar el sentido común, transformarlo. En su labor, es posible defender las ideas contrahegemónicas en distintos niveles: cultura, arte, medioambiente, relaciones de género, racismo, patriarcado, animalismo, concepciones de desarrollo, convivencia comunitaria, concepto de progreso, es decir, en todos aquellos espacios denominados ámbitos de intervención.

En estas relaciones de fuerza el TSCE debe contribuir a generar la catarsis, esto es, el paso del momento corporativo-económico de los intereses egoístas al campo político, al de la conciencia colectiva que se disputa la hegemonía o la universalidad política de lo social. Pero esto es imposible si el profesional del trabajo social no desarrolla el «buen sentido», es decir, la dimensión crítica y revolucionaria del sentido común. A partir de ahí el buen sentido, de acuerdo con Johan W. Brandner (2004), puede ayudar a generar esa catarsis:

Al momento de adquirir los grupos sociales hasta ahora subordinados una capacidad de acción a nivel de las superestructuras —lo que resulta posible solo si superan su fase economista-corporativista y empiezan a pensar en términos que engloban a toda la sociedad, lo que equivale entrar a la lucha por la hegemonía—, lograrán transformar la estructura económica de una fuerza exterior que aplasta al hombre, lo asimila a sí, lo hace pasivo […] en medio de libertad; en instrumento para crear una nueva forma ético-política. (p. 7)

Si el profesional es un disparador de la catarsis, si logra generarla en el interior de la profesión y eventualmente en su trabajo con otros movimientos sociales, entonces, es porque «las creencias populares o las creencias del tipo de las creencias populares» se han tornado en «fuerzas materiales» (Gramsci, 2017, p. 228). Es decir, que el sentido común crítico, elaborado, se ha convertido en una fuerza material, en filosofía de masas y, por lo mismo, en filosofía e historia vivas, pues no hay que olvidar que en Gramsci hay identidad entre filosofía, política e historia. Es más, la política es la que convierte la filosofía en historia, en acto. En este sentido, el profesional del trabajo social, junto con otros actores, media en esa transformación de la sociedad.

Más concretamente, preguntémonos, ¿cómo se logra la hegemonía?, ¿cómo se contribuye a producir la catarsis? Gramsci, al pertenecer a un momento histórico donde estaba en ciernes la sociedad de masas, la politización de la sociedad y la socialización de la política; donde la radio, el periódico, la propaganda, etc., tenían cada vez más influjo en la esfera social y en la llamada opinión pública; de hecho, al vivir en la misma época en que Ortega y Gasset (1993) analizó esos tumultos, esa llenura que tanto le molestaba y que llamó «el advenimiento de las masas al pleno poderío social» (p. 45), se percató de que a través de la repetición, la persuasión, el contagio, la propagación, la difusión, etc., se lograba irradiar y arraigar una ideología. Al respecto Gramsci (1984) sostuvo:

De ahí se deducen determinadas necesidades para cada movimiento cultural que tienda a sustituir el sentido común y las viejas concepciones del mundo en general: 1) no cansarse nunca de repetir sus propios argumentos (variando literariamente su forma): la repetición es el medio didáctico más eficaz para operar sobre la mentalidad popular; 2) trabajar sin cesar para elevarla intelectualmente a estratos populares cada vez más vastos, lo que significa trabajar para crear élites de intelectuales de un tipo nuevo que surjan directamente de la masa aunque permaneciendo en contacto con ella para convertirse en el «armazón» de busto. Esta segunda necesidad, si es satisfecha, es la que realmente modifica el «panorama ideológico» de una época. (p. 258)

Pues bien, aquí está trazado un camino operativo para la transformación del sentido común y la disputa contrahegemónica: trabajo a nivel cultural, que incluye arte, pedagogía, educación, lúdica, actividad política, trabajo ideológico; elevación del nivel intelectual, cultural, moral y político de las masas; creación de élites intelectuales; contacto permanente con las clases subalternas, etc. Esto no se logra sin el papel de los intelectuales y, en nuestro caso, sin la concepción del profesional del trabajo social como intelectual orgánico de las clases subalternas. Por eso, el siguiente apartado se dedicará a dilucidar las relaciones entre «intelectual orgánico» y TSCE.

El profesional del trabajo social como intelectual orgánico

La pregunta planteada por Antonio Gramsci «¿son los intelectuales un grupo social autónomo e independiente, o bien tiene cada grupo social su categoría propia especializada de intelectuales?» (2017, p. 300) sirve como punto de partida para interrogarnos si puede considerarse al profesional del trabajo social como un intelectual. En tal caso, ¿qué tipo de intelectual es?, ¿qué función puede cumplir en la sociedad?, ¿cuál sería su rol dentro del proyecto ético-político del TSCE? Contestar estas preguntas implica aludir, así sea sucintamente, al caso Dreyfus en Francia, en la última década del siglo XIX, donde surge la categoría de intelectual para la sociología del saber, y donde además aparece plenamente su carácter problemático.

El famoso caso Dreyfus inicia en 1894, cuando el capitán del ejército francés Alfred Dreyfus es acusado de filtrar información militar secreta a Alemania, hecho que configura una clara traición a la patria. El juicio fue injusto, basado en pruebas endebles, y el capitán fue degradado, acusado de espionaje y condenado a cumplir cadena perpetua en la Isla del Diablo, en la Guyana Francesa. Sin embargo, tras la aparición de nuevas pruebas, se descubrió que la acusación y la condena eran el resultado de un montaje, urdido por militares monarquistas que se oponían a la Tercera República. Era el complot antisemita (el capitán era judío) de militares, clérigos y políticos. El verdadero culpable, por su parte, Walsin Esterhazy, fue descaradamente absuelto por el tribunal para evitar el descrédito del ejército y de la justicia. En este contexto aparece la figura de Emile Zola, un consagrado escritor que inició en la prensa una férrea defensa de Dreyfus, denunciando las injusticias cometidas en el juicio. Fue así como el 13 de enero de 1898 se publicó el texto «Yo acuso» (titulado así por Georges Clemenceau, jefe de redacción del diario La Aurora). El título original del escrito era «Carta a M. Felix Faure», presidente de la república, el cual fue variado por el editor que, sin duda, con olfato periodístico, preveía el efecto que el texto de Zola tendría sobre la opinión pública francesa. En él, Zola, con gran elocuencia y pasión, denunciaba todas las irregularidades del juicio a Dreyfus, y mostraba su compromiso como un acto de lucha por la verdad y la justicia humanas. Decía:

> […] el acto que realizo aquí no es más que un medio revolucionario de activar la explosión de la verdad y de la justicia. Solo un sentimiento me mueve, solo deseo que la luz se haga, y lo imploro en nombre de la humanidad, que ha sufrido tanto y tiene derecho a ser feliz. Mi ardiente protesta no es más que un grito de mi alma. Que se atrevan a llevarme a tribunales y que me juzguen públicamente. Así lo espero. (Zola, 1953, pp. 33-34)

La valentía y la filantropía de Zola fue un claro reto a las autoridades, quienes, en efecto, le abrieron juicio y lo hicieron huir a Inglaterra; pero tras la reapertura del caso Dreyfus, y con su absolución, el escritor pudo regresar a Francia. Para la fecha, ya el término intelectual estaba en boca de los parisinos, y en la prensa se hablaba de este. La circulación del vocablo había iniciado desde el día siguiente a la publicación de «Yo acuso», cuando el escritor había recibido el apoyo en un texto firmado por Marcel Proust; Anatole France; Charles Andler, autor de un texto en tres volúmenes sobre la filosofía de Nietzsche; Lanson, historiador de la literatura; Brunot, lingüista, y Bérard, filólogo clásico. Ya el 23 de enero, el editor Clemenceau decía: «Esos intelectuales que se agrupan en torno de una idea y se mantienen inquebrantables. El periodista anunciaba así que un nuevo actor colectivo había hecho ingreso en la vida pública francesa» (Altamirano, 2013, p. 19).

¿Qué había sucedido con el caso Dreyfus? Algo muy importante: el aparecimiento de un nuevo actor, defensor de los valores más altos de la humanidad (dignidad, verdad, justicia) y con una clara connotación polémica y política. Por eso, Gutiérrez Girardot (2001) ha dicho acertadamente que «la fe de bautizo del nombre intelectual, esto es, el “Manifiesto de los intelectuales”, de 1898, fijó una de sus principales tareas. La de combatir el militarismo, el antisemitismo, la corrupción política, la injusticia como sistema» (p. 21). Ese momento fue, según Anatole France (1953) en el funeral de Zola, «un momento de la conciencia humana» (p. 179). Y aquí, conciencia humana era justamente lucha por preservar los altos valores del espíritu.

Desde el caso Dreyfus, pues, el intelectual aparece como opuesto al poder, como alguien que denuncia los abusos de autoridad y los desmanes de los gobernantes. Esto explica el origen polémico del intelectual (Gutiérrez, 2017, p. 127),

entendiendo polémica en su etimología, esto es, ‘polemos’, ‘guerra’, tal como la que efectivamente realizó Zola (1953) contra el establecimiento: una guerra intelectual. Una guerra a favor de la verdad, la cual, una vez puesta en marcha, es indetenible (p. 72). Por eso, y en esto hay algo de razón, «no hay en la historia documento igual, en abnegada pasión y coraje cívico» (p. 8). Fue así como se inauguró la historia reciente de esa figura compleja llamada intelectual.

Pues bien, para la época de Gramsci el intelectual se había diversificado cada vez más, producto de la creciente división social del trabajo en la sociedad capitalista. Ahora la pregunta no giraba en torno al papel individual del intelectual en la sociedad, como crítico del poder o portador de ciertos valores del espíritu, sino en torno a su papel dentro de la revolución del proletariado o la transformación social, tal como aparecía tal preocupación en pensadores como Karl Kaustky o Karl Manheim. Con todo, el origen de la preocupación por este tema en Gramsci era justamente el papel que el intelectual había desempeñado en la historia de Italia y su incapacidad de crear un proyecto nacional-popular; esta reflexión le permitía pensar, a su vez, el problema sobre el papel del intelectual en su proyecto de reforma intelectual y moral.

En una carta a Tania Schucht de 1931, dice Gramsci (2018):

El estudio que he hecho sobre los intelectuales es muy amplio como proyecto, y en realidad no creo que existan en Italia libros sobre el tema. Existe sin duda mucho material erudito pero disperso por un número infinito de revistas y archivos históricos locales. Por lo demás, yo amplío mucho la noción de intelectuales, y no me limito a la noción corriente, que se refiere a los grandes intelectuales. (p. 244)

En esa misma carta Gramsci deja en claro que le interesa el papel del intelectual en relación con el problema del Estado, el cual no debe concebirse de manera reducida, como estadolatría, tal como se anotó, sino como un Estado integral, donde la hegemonía no solo configura a las masas de acuerdo con el tipo de producción y de economía, sino donde esta se logra también en el seno de la sociedad civil, por medio de instituciones como la Iglesia, la escuela, la sociedad civil. Así se ejerce la hegemonía sobre la totalidad de la sociedad nacional. Por

eso Gramsci sostiene que «los intelectuales operan especialmente en la sociedad civil» (p. 244).

Estos aspectos ponen de presente la importancia que tienen los intelectuales en Gramsci para la formación de un proyecto nacional-popular y la consolidación de la hegemonía. Sin embargo, explicarlo requiere hacer algunas anotaciones sobre cómo Gramsci concibió a este sector de la sociedad. En primer lugar, Gramsci considera que todos somos intelectuales, aunque no todos desempeñen esa función en la sociedad. Esto quiere decir igualmente que cualquier persona puede, con el tiempo, pasar a desempeñar alguna función en el entramado social, pues al ampliar la categoría, la democratiza y, desde luego, la deselitiza. Por eso, no hay en Gramsci un aristocratismo de la inteligencia o del espíritu, como en Nietzsche, sino una conciencia muy clara de la diversidad de roles que puede jugar una persona en las sociedades especializadas del capitalismo.

En segundo lugar, Gramsci clasifica a los intelectuales en orgánicos y en tradicionales. Los primeros pertenecen a un grupo social concreto, surgido «en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica», que crea capas intelectuales que le dan «homogeneidad y conciencia de su propia función» (p. 301), ya sea en el campo económico, social o político. El empresariado, por ejemplo, es uno de estos grupos, y por eso tiene una «cierta capacidad dirigente y técnica (o sea intelectual)» (p. 301), además de tener otras habilidades más allá de las específicas; por ejemplo, organizan las masas o generan confianza en sus inversores, influyen en sus compradores, saben elegir a sus administradores. Igualmente, debe tener la capacidad de generar un nuevo derecho que favorezca sus intereses de vincularse con el Estado o incluso de organizar la sociedad en su conjunto. Por eso, el empresariado necesita intelectuales especializados. Así las cosas, cada grupo social tiene sus intelectuales orgánicos capacitados no solo para mantener al grupo, sino para reproducirlo y defender sus intereses.

Los intelectuales tradicionales, por su parte, cumplen funciones muy solidificadas en una estructura social. Aquí Gramsci pone el ejemplo del clérigo en la Edad Media, el cual tenía un monopolio en la superestructura. Esos clérigos monopolizaban la interpretación del mundo, difundían la ideología religiosa, la filosofía y la ciencia de la época, la instrucción, la beneficencia, la moral, la justicia. Estaban vinculados a la aristocracia de la tierra. Son intelectuales que parecen representar una «continuidad histórica ininterrumpida, a pesar de los cambios más complicados y radicales de las formas sociales y

políticas» (p. 302). Gramsci pone dos ejemplos más: el médico y los filósofos idealistas. Lo que caracteriza a este sector es la creencia en su independencia y autonomía respecto de los grupos sociales. Es decir, son intelectuales que parecen ejercer funciones en la sociedad al margen de los intereses de grupos económicos o políticos. Gramsci dice sarcásticamente que, por ejemplo, Benedetto Croce se siente más vinculado a Aristóteles y Platón, es decir, pretende mostrarse como independiente, pero en realidad no oculta sus vínculos con los senadores.

Parece que con la alusión a los intelectuales tradicionales, especialmente con la referencia a Croce y a la «filosofía idealista», Gramsci quiere decir que en realidad también están vinculados con ciertos intereses, así no lo pretendan. Esto podría extenderse a la filosofía idealista clásica alemana que critica Marx, pues, por ejemplo, Hegel pretende haber reconciliado la razón y la realidad, elevando la época a pensamientos, pero su filosofía justifica y legitima el poder existente y glorifica lo dado, es decir, aparece, al igual que Croce, como un reaccionario.

Gramsci pasa a plantear unas preguntas fundamentales: «¿Cuáles son los límites máximos de la acepción de intelectual? ¿Puede hallarse un criterio unitario para caracterizar por igual todas las varias y diversas actividades intelectuales y para distinguirlas al mismo tiempo y de un modo esencial de las actividades de los demás grupos sociales?» (p. 304). Estas preguntas de Gramsci apuntan a la especificidad de la función intelectual y cuestionan cuáles serían, en términos semánticos, los límites más amplios del concepto de intelectual, con lo cual desnuda su intención de no ofrecer un significado unívoco de este. Para el pensador sardo es claro que no se debe buscar el mencionado criterio en el «núcleo intrínseco de las actividades intelectuales», pues, por ejemplo, el empresariado tiene, como ya vimos, otras que no se reducen a la actividad económica. Esto quiere decir que el especialista tiene otras actividades intelectuales más allá de las propias de su especialización.

Igualmente, podríamos decir, un profesor de filosofía puede ir más allá de su probado dominio en la historia del pensamiento y en el tratamiento de ciertos problemas filosóficos; puede jugar un papel más amplio en el espectro social. Por eso dice Gramsci (2018) que el criterio para distinguir quién es intelectual y cuál es la diferencia con otras actividades de otros grupos es «el conjunto de sistemas de relaciones en el cual dichas actividades (y por tanto los grupos que las personifican) se encuentran en el complejo general de las relaciones sociales» (pp. 304-305). Es decir, el carácter de intelectual no está determinado por las

actividades propias de la profesión, sino por el conjunto de relaciones en las cuales se está inscrito y por la función dentro de esas relaciones.

El profesor, por ejemplo, está vinculado a la escuela, pero a la vez a ciertos sectores del Estado o a grupos privados de la sociedad civil. Puede estar vinculado también al mercado de los libreros o de las editoriales o a los movimientos sociales, al llamado turismo académico, espacios sociales en los cuales puede seguir desempeñando su rol ideológico. Por lo demás, la división trabajo intelectual y trabajo manual (o, como se dice en Colombia, trabajo material, especialmente para las labores del campo) no es un criterio válido para Gramsci, pues «en cualquier trabajo físico, incluso el más mecánico y degradado, hay un ínfimo de cualificación técnica, o sea, un mínimo de actividad intelectual creadora» (pp. 304-305), y por eso «no existen los no intelectuales» (p. 306). Lo dicho se sintetiza de la siguiente manera: todo hombre, fuera de su profesión, despliega alguna actividad intelectual, es un «filósofo», un artista, un hombre de buen gusto, participa de una concepción del mundo, tiene una línea consciente de una conducta moral y contribuye, por tanto, a sostener o modificar una concepción del mundo, o sea, a suscitar nuevos modos de pensar (Gramsci, 2018).

Esta referencia es de suma importancia, pues invita a pensar de manera relacional. Es decir, se toma en serio el hecho de que todos somos intelectuales o filósofos, en el sentido de que todo ser humano tiene una concepción del mundo y, por lo tanto, contribuye a sostenerla o puede contribuir a transformarla. Por eso se puede ser conservador o revolucionario. De aquí se desprende que cada ser humano es mucho más que su trabajo específico, su profesión, y que, por eso, puede incidir en el todo social.

De ahí que la construcción de una nueva capa intelectual requiere «elaborar críticamente la actividad intelectual que existe en cada individuo con cierto grado de desarrollo» (p. 306). Esto puede entenderse de la siguiente manera: el campesino que siembra maíz, de manera tradicional, rudimentaria, hoyando él mismo la tierra, en terrenos con grandes pendientes, como en la zona Andina colombiana, al elaborar críticamente el saber que posee, llega a comprender muy bien que los instrumentos que usa se fabrican con X o Y metal, producido en X o Y lugar, importados de X o Y país, y que, por lo tanto, esas importaciones afectan el precio que él paga por ellos; igualmente, interpreta que esa importación puede afectar a fabricantes de los mismos productos en Colombia. Este campesino puede expandir y elevar su nivel intelectual si llega a

comprender ciertos aspectos de la política económica del país y de los tratados de libre comercio. Sin duda, la actividad intelectual de este campesino dejará de estar circunscrita a la relación del esfuerzo físico- nervioso, y ascenderá a una nueva y más elaborada concepción del mundo. Con el tiempo, puede convertirse en un líder social o en alguien que tiene algo que decir a la hora de realizar una política agraria.

Por estas razones para Gramsci el intelectual no se reduce a literatos, periodistas o filósofos, es decir, a los grandes intelectuales. Y, por eso mismo, es posible expandir el nivel intelectual y elaborar sistemáticamente la concepción del mundo, en particular, en los nuevos sectores requeridos por la sociedad industrial y que han tenido una educación técnica. Por eso dice que:

El modo de ser del nuevo intelectual no puede ya consistir en la elocuencia, motor exterior y momentáneo de los afectos y las pasiones, sino en el mezclarse activo en la vida práctica, como constructor, organizador, persuasor permanente precisamente por no ser puro orador, y, sin embargo, superior al espíritu abstracto matemático; de la técnica-trabajo pasa a la técnica-ciencia y a la concepción humanista histórica, sin la cual se sigue siendo especialista y no se llega a dirigente. (Gramsci, 2017, p. 307)

El objetivo es entonces que el nuevo intelectual ascienda intelectualmente, que amplíe el conjunto de sus conocimientos inmediatos, que si es técnico llegue a entender procesos más complejos de nivel científico y, desde luego, que adquiera conciencia de que su actividad misma es producto de la historia, de la actividad práctica de los hombres, y está relacionada con otros sectores de la sociedad. De esta manera, se comprende que la producción engarza y relaciona a los hombres, y crea así una cierta universalidad. Esto es algo que deben hacer los especialistas para ser también políticos, lo cual ofrece grandes posibilidades en una sociedad industrial, capitalista, donde se ha multiplicado la especialización y las correspondientes escuelas técnicas que preparan para el trabajo, ya que «la escuela es el instrumento para la elaboración de los intelectuales de diversos grados» (Gramsci, 2018, p. 308). Así, el grado de desarrollo del Estado se puede deducir del número de escuelas especializadas que posee; indicador, a su vez, de la especialización de las actividades intelectuales de una sociedad. En estos

procesos, la educación técnica y cultural deben ir de la mano.

En cuanto al rol de los intelectuales dentro del Estado, para Gramsci (2018) es claro que «los intelectuales son los gestores del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y el del gobierno político» (p. 310). Por eso, los intelectuales articulan el plano superestructural de la sociedad política con el igualmente superestructural de la sociedad civil. Este proceso puede verse de abajo hacia arriba, pues abajo, en la sociedad civil, esto es, en los organismos privados, los intelectuales organizan el consenso, el consentimiento espontáneo otorgado por las masas a la clase dirigente. Este nivel está articulado con el aparato de coerción estatal, que asegura legalmente «la disciplina de los grupos que no dan su consentimiento ni activa ni pasivamente» (p. 310). Los intelectuales son pues para la clase dirigente, para el grupo social que está en el poder —el cual puede ser de cualquier espectro ideológico, liberal o socialista— agentes ideológicos fundamentales, pues cohesionan el bloque histórico de abajo hacia arriba, mantienen la hegemonía lograda, crean nuevos grupos intelectuales, cooptando a los intelectuales tradicionales, etc.

En esa labor de articular el dominio social y el estatal, la sociedad civil y la política, existe una gradación y una división social del trabajo, donde los intelectuales juegan un papel relevante. Dice Gramsci:

La actividad intelectual tiene que dividirse y distinguirse por grados también desde el punto de vista interno, grados que en los momentos de oposición extrema dan una diferencia cualitativa propiamente dicha: en el escalón más alto hay que colocar a los creadores de las varias ciencias: de la filosofía del arte, etc., en el más bajo, a los más humildes administradores y divulgadores de la riqueza intelectual ya existente, tradicional, acumulada. (pp. 311- 312)

Vemos cómo los intelectuales son fundamentales para el ejercicio del poder de la clase en el gobierno, pues sin ellos, la coerción y el consenso no se mantendrían. Igualmente, es de resaltar la gradación de intelectuales que plantea Gramsci, distribuidos en ciertos niveles, en unos casos con actividades más elaboradas que en otros, pero, de todas formas, en un bloque histórico, con cierta cohesión, pues sin él no sería posible el mantenimiento de ninguna hegemonía.

Ahora, frente al hecho fundacional del intelectual como sector social —el caso Dreyfus—, es claro que Gramsci trasciende tal posición. En Francia se presentaron varios aspectos relevantes, los cuales podemos resumir de la siguiente manera. Apareció la figura del intelectual comprometido, del intelectual francotirador. Surgieron en primer plano algunas de sus características, entre ellas, su número, esto es, su reducida minoría en la sociedad; su cualificación, es decir, su distinción específica como hombres instruidos, cultos o doctos; su ambivalencia, es decir, la interpretación positiva y, a la vez, peyorativa de su significación; la evidencia —deducida de lo ocurrido, y confirmado por la historia— de que también los intelectuales se ponen del lado del poder para legitimar injusticias, y su papel como especie de tribunal del espíritu que ejerce su función en la esfera pública y que puede llegar a ser, para usar la expresión de Nietzsche, «la conciencia malvada de su tiempo» (Nietzsche, 1997, p. 167).

Pues bien, es claro que en el caso de Gramsci el intelectual también es un grupo social comprometido, un francotirador, pero que tiene un fin que va más allá de la simple denuncia o de la lucha contra el poder en un caso coyuntural, pues el intelectual orgánico de las clases subalternas tiene en la mira una transformación radical de la sociedad, del mundo presente. Desde luego, y en esto coincide también con el caso Dreyfus, luchar por transformar toda la sociedad implica la denuncia del abuso del poder y de las injusticias. Igualmente, en el caso Dreyfus se puso de presente la cualificación del intelectual, pero esta apareció de manera elitista, aristocrática. En cambio, en Gramsci, el intelectual no está sustancialmente por encima de los demás hombres; de hecho, tampoco es una minoría, ya que todo hombre es intelectual en algún grado y, si bien no todos tienen la función de intelectual en la sociedad, todos pueden cumplirla, al elevar su nivel intelectual y moral.

En la lectura de Gramsci es claro que el intelectual puede ser tanto de derecha como de izquierda, conservador o revolucionario, razón por la cual puede estar con el poder de turno o en su contra; también puede desempeñar distintos roles en la sociedad, ya sea para mantener el poder o para reemplazarlo por la hegemonía política de un nuevo grupo. En este sentido, el papel del intelectual en Gramsci va más allá, pues puede ser también el de educador de las masas. El intelectual forma políticamente, está involucrado en procesos culturales y educativos de la sociedad, piensa a largo plazo, y no solo reacciona ante hechos de coyuntura. Desde este punto de vista, es también la conciencia malvada de su tiempo, pero cuyo objetivo final es la transformación del orden.

Por último, si bien en el caso Dreyfus intervienen intelectuales que desempeñan distintas actividades, estos se parecen más al intelectual clásico que Gramsci quiere superar, a saber, académicos, artistas, escritores. Como se vio, Gramsci trascendió esta posición, pues se percató de la profunda división del trabajo que se había producido en la sociedad capitalista americanista, taylorista y fordista. Esa mayor especialización de la producción diversificaba, a la vez, a los intelectuales mismos.

Una vez delimitada la posición de Gramsci frente al intelectual surgido en el importante caso Dreyfus, y revisada la manera como concibe a los intelectuales, su origen, sus clases, su rol y funciones en la sociedad, sus gradaciones, etc., es necesario preguntarnos: ¿es el profesional del trabajo social un intelectual? ¿Qué tipo de intelectual es? ¿Qué función cumple? ¿Cuál sería su papel en un TSCE comprometido con la transformación social?

En primer lugar, es claro que el profesional del trabajo social debe concebirse como un intelectual con una formación amplia, no solo en su campo específico, especializado, sino que puede, de cierta forma, articular una visión amplia del mundo, de la realidad social y de los principales problemas que aquejan a las sociedades actuales. El trabajo social, como profesión y como disciplina, no solo pertenece a la misma división social del trabajo, sino que se ocupa de problemas específicos de ciertos ámbitos de la realidad. Así, como intelectual tiene acceso a otros mundos de la vida y a distintos campos de sentido donde interviene profesionalmente.

En segundo lugar, estos ámbitos de intervención pueden ser definidos en sí mismos como «ámbitos objetuales», entendidos como «un área que contiene un determinado tipo de objetos y en las que se cumplen reglas que conectan los objetos entre sí» (Gabriel, 2015, p. 31). Por ejemplo, el mundo de la política con sus partidos, elecciones e instituciones es un ámbito objetual, al igual que la familia, la seguridad social, los derechos humanos, la sanidad. Lo que caracteriza a cada uno de estos ámbitos es su delimitación por «objetos» (entiéndase conceptos, problemas, contenidos) que se pueden diferenciar de otros ámbitos, sin que ello implique que no tengan relaciones entre sí. Los «ámbitos objetuales» o mundos de la vida pueden tener relaciones entre sí, a pesar de la diferencia que pueda existir entre ellos. Entre el mundo de la educación y el mundo de la familia hay relaciones profundas, pero entre la actividad de un ingeniero espacial de la NASA y un editor especializado no hay ninguna relevante, pues sus campos de sentido, en los cuales aparecen los

objetos y los hechos con los cuales se relacionan, distan bastante.

Pues bien, los ámbitos de intervención tienen sus propias reglas, sus propios lenguajes, obedecen a ciertas lógicas y tienen su propia realidad o consistencia ontológica. Exigen al profesional del trabajo social cierto saber especializado, teorías, conceptos y métodos. Lo anterior se entiende si se piensa, por ejemplo, en el tipo de trabajo que puede realizar un trabajador social en el área rural, en su interacción con los campesinos, en la producción comunitaria o proyectos agrícolas, frente al que puede realizar en el área urbana con los habitantes de calle, donde está presente la explotación sexual infantil femenina y masculina; en sus labores profesionales con desplazados, minorías étnicas, o en su trabajo con distintas organizaciones no gubernamentales, etc. A partir de lo anterior, es fácil detectar la diversidad y la pluralidad de mundos o ámbitos a los cuales tiene acceso. Esto es evidente, por ejemplo, si tenemos en cuenta algunas de las funciones del profesional del trabajo social:

Información, canalización de recursos, asesoramiento y orientación; la valoración de las situaciones sociales; la provisión de servicios a personas en situación de emergencia; la intervención psicosocial en individuos, familias, comunidades; la planificación y programación de las actuaciones; la intermediación entre usuarios e instituciones; el análisis de los dispositivos sociales y propuestas de reforma, y la gestión y administración de programas. (García y Meneses, 2009, p. 347)

En estos distintos ámbitos, el profesional del trabajo social debe desplegar un saber experto, técnico, un saber-hacer. Por eso es necesario tener en cuenta que:

El trabajo social está constituido por un conjunto de conocimientos que están rigurosamente sistematizados, que se expresan en corpus teóricos y metodológicos validados por la comunidad científica y en la práctica misma del quehacer profesional. Esto constituye la base de su accionar en la realidad social, pero a la vez lo que le permite reconstruir el conocimiento que le ofrece la realidad concreta. (Vivero, 2013, p. 345)

En este sentido, es un intelectual específico, que tiene un saber que está conectado con amplios sectores de la sociedad. Esas distintas funciones en esa pluralidad de ámbitos son producto de la lógica misma de especialización de los Estados de bienestar y de la complejización cada vez mayor de las sociedades actuales.

En tercer lugar, es claro que el trabajador social como intelectual con determinadas funciones en el espectro social puede ser, a la vez, un intelectual orgánico de las clases dirigentes neoliberales o un intelectual orgánico de las clases subalternas. En el primer caso, el profesional del trabajo social legitima el orden; contribuye al mantenimiento de la hegemonía y la ideología del sistema político y económico; crea consenso con su intervención y genera espacios de legitimidad y gobernabilidad para el grupo o los grupos en el poder. En estricto sentido, como ya se ha mencionado, el trabajador social se convierte en un agente que reproduce el sistema, su lógica, sus valores, sus principios, y contribuye a la proliferación de las desigualdades sociales, producto de la estructura social injusta del Estado capitalista. Esta es la manera como su labor se torna adaptativa, conservadora, y contiene las posibilidades de transformación social.

En el segundo caso, el profesional del trabajo social acoge los lineamientos de su proyecto ético-político; se compromete políticamente con los sectores subalternos, los concibe como sujetos activos capaces de transformar su realidad, su entorno y su relación con ellos; tiene clara conciencia de que su acción también es política y convierte su saber, en la medida de lo posible, y con las limitaciones dadas por las circunstancias, en un saber contrahegemónico. Este es el trabajador social del TSCE.

Entre las funciones adjudicadas al trabajador social —especialmente, en un marco estabilizador de los desajustes sociales, o menguando algunos de los problemas generados por la cuestión social, lo cual es reparador y, desde luego, necesario, pues la gente necesita una respuesta urgente a sus necesidades y problemas— suelen mencionarse las siguientes: prevenir la aparición de los efectos sociales nocivos, atender directamente a los sujetos, planificar actividades y proyectos, educar a las personas en distintos campos y a los futuros profesionales, promover la inserción social, mediar entre los actores en conflicto y entre estos y el Estado, evaluar programas o políticas públicas, gerenciar

instituciones o proyectos, investigar y coordinar actividades o políticas (Vivero, 2013, pp. 347-348). Es curioso que, en este catálogo, más pensado para el trabajo social europeo, no se diga transformar y emancipar. Lo anterior indica el carácter claramente conservador de la profesión, a pesar de la importante labor de atención que realiza con los más necesitados. Pero justamente por eso el TSCE le apuesta a un proyecto ético-político crítico, transformador y emancipador para «desfatalizar lo existente y volver a descubrir la dimensión de la posibilidad y de la historicidad en contra de la mística de la necesidad que proclama el mundo intransformable con el único propósito que se queda tal cual» (Fusaro, 2018, p. 162).

¿Cuál sería, en el marco de un TSCE, la labor del intelectual del profesional del trabajo social? Veamos. Es claro que el profesional del trabajo social está «atrapado» en la lógica, las estructuras, la misión y la visión de las entidades del Estado o las privadas para las cuales labora. Sin embargo, es posible pensar y actuar en los intersticios que ofrece la misma institucionalidad. Las sociedades, así como las instituciones, no pueden clausurar u obturar del todo los espacios sociales; por lo demás, como ya se mostró atrás, cada profesión debe verse en el plexo de relaciones sociales en las cuales está inscrita. Desde este punto de vista, trascender los espacios cerrados de reclusión de la acción profesional y dirigirlos hacia otros espacios es posible, urgente y necesario. Si el trabajador social trabaja con comunidades campesinas, su pensamiento crítico, su desvelamiento del mundo del campesino, su llamado a mejorar sus condiciones de vida o a subvertirlas pueden trasladarse hasta el mundo urbano, hacia asociaciones de consumidores o hacia otros sectores afines. Esta acción subversiva, por llamarla así, en el interior de las instituciones, siempre es posible, por mínima que sea. De lo que se trata entonces es de acudir al ingenio y la creatividad para desempeñar este rol incómodo dentro de la misma estructura.

El profesional del trabajo social debe entonces contribuir al esclarecimiento teórico de las distintas realidades en las cuales está inmerso, y hacerlo con los sujetos, con las personas, los grupos y colectivos con los cuales se relaciona. Este no es un ejercicio teórico desde arriba, sino con los otros. Aquí se supera la relación sujeto-objeto del positivismo, y se sustituye por la relación horizontal sujeto-sujeto, dialógica, participativa, cocreativa de la investigación acción participativa (Fals Borda, 2010). Este es el mismo trabajo con las gentes sencillas del que habló Antonio Gramsci.

La labor de esclarecimiento implica otras cuestiones de igual o mayor

importancia. La primera de ellas es la necesidad de que el trabajador genere conocimiento propio, no solo para la disciplina o la profesión, sino especialmente para convertirlo en acción, esto es, saber en acto. La intervención, la práctica, el inmiscuirse en las situaciones sociales concretas, en las realidades, permite ver e intuir nuevos aspectos teóricos no previstos, o avizorados. De esta manera, se ensancha el globo intelectual de la profesión, de la disciplina, pero también, en cierta medida, de los sujetos, los colectivos o movimientos sociales. Es con ese conocimiento que se genera una mayor articulación de los distintos sectores sociales: mujeres, jóvenes, campesinos, indígenas, ancianos, movimientos LGBTIQ+, movimientos contra los bancos, grupos ambientales, defensores de los derechos humanos, etc.

Las mencionadas articulaciones buscan puntos de encuentro, intereses comunes, acrecentar la conciencia política, definir estrategias y planes concretos de acción y, ante todo, generar prácticas descolonizadoras del sentido común y la cotidianidad, que contribuyan a cambiar la sociedad en el nivel más amplio posible y generar nuevas formas de vida y de existencia. Se trata de poner en acto, en sentido aristotélico, lo que se ha llamado interculturalidad, que no es el mero reconocimiento de la existencia de múltiples culturas, sino que, ante todo, busca crear un entre (inter-), donde el diálogo cultural sea posible, y donde, productivamente, se generen dinámicas contrahegemónicas contra el actual mundo marmolizado.

El profesional no solo debe esclarecer la realidad, generar nuevo conocimiento y articular grupos o sectores sociales —articular a las clases subalternas, diríamos —: también debe incidir en sectores acomodados o en las clases dirigentes. Desde el marxismo, con el ejemplo del propio Marx, es claro que se puede ser solidario con el sufrimiento de una clase o sector a la cual no se pertenece y comprometerse en la lucha con ella. Marx era un burgués que compartió los intereses del proletariado porque justamente comprendió su situación real en la sociedad. Esto evita el vilipendiado odio de clases y los respectivos prejuicios. Se trata de atraer a la causa política o ideológica a sectores lo más amplios posible.

El profesional del TSCE debe estar comprometido con el rescate de los saberes sepultados por el colonialismo y el imperialismo modernos. Como es sabido, España y Europa no solo arrasaron con mitos, lenguas, religiones, prácticas sociales, instituciones sociales, jurídicas y económicas, sino que impusieron su propia epistemología. Ejercieron lo que se ha llamado violencia epistémica o

cometieron epistemicidios a lo largo y ancho del planeta. Por eso, las formas de producción de conocimiento, de tratar con lo real, de dar solución a las necesidades, etc., deben rescatarse y ponerse en diálogo de tú a tú con el conocimiento experto. Esta es una demanda presente en la sociología de Fals Borda (2010) y en el pensamiento de Boaventura de Sousa Santos (2009), para mencionar solo dos autores. Se trata de justicia cognitiva con los pueblos ancestrales, además de buscar alternativas frente a los paradigmas epistemológicos hegemónicos.

Estos aspectos, apenas enunciados, deben operarse en la práctica; operatividad fundada en reflexiones situadas, concretas, realistas, bajo la renuncia al heroísmo idealista que pretende convertir a los trabajadores sociales en superhombres. Lo cierto es que estamos cerca de un «apocalipsis civilizatorio», y hay que poner manos a la obra lo más pronto posible. Tal vez mañana sea demasiado tarde.

8 Entre ellos, Primer Encuentro Latinoamericano de Trabajo Social, «El trabajo social crítico en el contexto latinoamericano» (2005); el Primer Congreso Latinoamericano de Trabajo social Crítico, «La dolarización de lo social» (2008); el Segundo Congreso Latinoamericano de Trabajo Social Crítico, «Construcción de proyectos ético-políticos profesionales en América Latina» (2010); el Tercer Congreso Latinoamericano de Trabajo Social Crítico, «Las luchas sociales en el contexto de América Latina: Perspectivas desde el trabajo social» (2014), y el XXII Seminario Latinoamericano de Escuelas de Trabajo Social (2018).

9 Para una discusión en torno al pensamiento sistemático, véase Benítez y Robles (1992).

10 Si bien algunos han hablado de un sentido «neutro», sociológico, de ideología en Marx. Véase Sánchez (1985) y Ambriz (2015).

11 Analógicamente a como se estructuran la subjetividad, la intersubjetividad, o como se estructuran la realidad y los objetos de investigación a partir de teorías, herramientas, metodologías, es posible estructurar acuerdos ideológicos.

12 Por lo demás, la metáfora de la superinfraestructura fue en Marx tan solo eso:

El esquema superestructura-infraestructura, convertido en piedra angular del materialismo marxista, es una mala traducción de una metáfora alemana que Marx utiliza en un texto marginal, en el que Überbau designa más bien la construcción o el edificio que se levanta sobre los cimientos, nombrados ahí como Grundlage; y como bien señaló Godelier, advirtiendo contra la concepción de lo superestructural como, una realidad empobrecida y periférica, «se vive en la casa y no en los cimientos», por lo que otra traducción de Marx habría podido muy bien dar al traste con el sentido del nervio fundamental del supuesto materialismo histórico. (Fernández, 2016, p. 80)

Educación en Gramsci y el trabajo social

Raquel Méndez Villamizar

Las reflexiones propuestas por Gramsci desafían comprensiones binarias y jerarquizadas en occidente y proponen una mirada dialéctica que devela las tensiones e interdependencias existentes entre ellas. Por su parte, el trabajo social como profesión y como disciplina emergente ha construido su identidad en medio de dualidades en tensión; sin duda alguna, la más incidente de ellas es la dialéctica entre teoría y práctica. No obstante, en correlación con la propuesta de Gramsci, resulta pertinente indicar otras disyuntivas que suelen leerse en occidente como opuestas y entre las cuales configura su quehacer el profesional de trabajo social: individuo-colectivo, conocimiento intelectual-popular, material-cultural, público-privado, pensar-sentir, macro-micro, histórico-cotidiano. La mirada crítica a estas tensiones, que como anoté inicialmente, además de binarias devienen jerarquizadas, a partir de la episteme de «lo mismo» (Amorós, 1985; Fernández, 1994), reproduce la subordinación de las categorías feminizadas y no hegemónicas: práctica, cultura, privado, colectivo, popular, sentir, micro, cotidiano.

Sin perder de vista esta mirada epistémica, me propongo en este último capítulo exponer el planteamiento que hace Gramsci respecto de la educación, y, a partir de este, hilvanar potenciales conexiones con la praxis profesional del trabajo social. Desarrollaré el texto a partir de tres reflexiones: en primera instancia, la relación instrucción-formación y su vínculo con la dimensión formativa del proyecto ético-político de la profesión; en segunda instancia, la correlación entre maestro-alumno, y entre saber especializado y saber popular, y desde allí el desarrollo metodológico participativo que caracteriza el TSCE. Finalmente, me propongo presentar la tensión saber-sentir y la consecuente superación del intelectualismo que permite avanzar a nuevas formas de comprensión de la realidad, en las que la vivencia recobra un valor fundamental, donde la vida

cotidiana aparece, se concibe como el locus de las transformaciones sociales.

Instrucción-educación y dimensión pedagógica del proyecto ético-político del trabajo social

Gramsci postula el papel de la educación y, en particular, de la escuela, en dos direcciones. La primera, como herramienta de la hegemonía, en cuanto promueve y sostiene una relativa conformidad social respecto del orden establecido. En segunda instancia, Gramsci da a la educación la posibilidad de ser escenario de construcción hegemónica, en la cual los actores sociales luchan, crean y recrean nuevas concepciones de mundo (Pato, 2014). Es relevante señalar en este punto que el potencial interpretativo del planteamiento gramsciano reside en los horizontes que abre para vincular teóricamente las denominadas dimensiones supraestructurales y estructurales; los niveles macro y micro de la vida social; la política y la cultura, como anota Pato (2014), y a cuyo planteamiento sumo la conexión entre lo colectivo y lo individual, así como el devenir de objetividad a subjetividad al cuestionar la neutralidad ideológica y reconocer el sentir como sine qua non del saber.

Gramsci entiende la función del Estado en cuanto creación y reproducción de un tipo de civilización. En ese sentido, asigna a la escuela la función educativa en pro del consenso o positiva, y a los tribunales, la función educativa coercitiva o negativa. Si la clase dirigente pierde el consenso tendrá que recurrir a la dominación y a la coerción para mantenerse; en tal caso, será solamente clase dominante, ya no será clase dirigente. Por ello, la configuración de la hegemonía implica, sin lugar a duda, una relación pedagógica entre los contendientes históricos: entre quienes ejercen la dominación y entre quienes intentan subvertirla (Portantiero, 1988).

En este contexto, Gramsci entiende la educación como una llave en contra del determinismo natural, el innatismo biologicista que rechaza. A este respecto, anota Gramsci lo siguiente: «El hombre es sobre todo espíritu, o sea, creación histórica y no naturaleza» (2016, p. 39). Esto se debe a que la construcción sociocultural como producto histórico otorga prominencia al papel de la educación en la transformación sociohistórica a favor de la hegemonía, el consenso hegemónico requerido para consolidar una voluntad colectiva nacional-popular (Portantiero, 1988).

Respecto de la búsqueda del principio educativo, Gramsci critica fuertemente la reforma educativa propuesta y aplicada por Gentile, por considerarla conservadora. Gramsci cuestiona la escuela al margen de la vida, su distancia con el mundo relacional del(a) niño(a), la ausencia de unidad entre la escuela y la vida[13]. Este cuestionamiento evidencia la mirada dialéctica de Gramsci respecto a lo institucional y lo personal, politiza lo personal, la vida cotidiana, la experiencia relacional, lo privado, en una época en la cual la distinción entre público y privado daba un pobre reconocimiento a la esfera íntima y personal del diario vivir. El autor cuestiona la distinción propia de la pedagogía idealista entre instrucción y educación, en la que instrucción aparece como obtención de conocimientos, la que se llama contemporáneamente educación bancaria, que supone el aprendiente como receptáculo vacío y pasivo de datos empíricos e inconexos (Gramsci, 2016). De otra parte, educación, en cambio, se presenta como el logro del método, el juicio producto de la madurez y la lucidez mental. Gramsci considera que esta distinción es mecánica, puesto que las nociones son parte de la formación y desarrollo (Gramsci, 1971). Para Gramsci, el maestro tiene un papel activo como dirigente intelectual: conectar instrucción y educación. Para el autor italiano, este es uno de los objetivos de la filosofía de la praxis: educar a las masas populares y crear una cultura popular, a través de un grupo de intelectuales (1971) con conciencia de sí. Recordemos que para Gramsci la cultura es disciplina del yo interior, está relacionada con el conocimiento de sí mismo, hacerse dueño del propio yo trascendental (Gramsci, 2016).

Respecto de la organización de la escuela y de la cultura, Gramsci cuestiona otra escisión, la división entre formación técnica o para la producción y la formación intelectual. Esta última se asocia a un núcleo selecto de personas que no están obligadas a pensar en un futuro profesional. Gramsci critica la abolición de escuelas que no «preparen» para un oficio o profesión (Gramsci, 1967). Para superar esta escisión propone un tipo de escuela única que siga la pauta: escuela inicial, única, de cultura general, humanística, formativa, que incluya formación técnica industrial y la potencialidad intelectual (1967). El autor propone un modelo de colegio deliberativo, en la conjunción que podemos sintetizar como formación técnica más política más cultura. Gramsci reconoce la distinción clasista que segrega la «escuela humanística» o desinteresada, a la que acceden los ricos, de la «escuela profesional» o técnico-especializada, a la que acceden los pobres, y por eso propone la articulación en una escuela única en la que se vinculan cultura y producción (Portantiero, 1988). Gramsci valora la formación cultural y humanística como sustrato del sujeto crítico y deliberativo. En esa

línea, visibiliza el papel fundamental del capital cultural de los contextos de los estudiantes en la escuela y la forma como se marcan diferencias en el desempeño escolar según el contexto sociofamilar. Anota que las grandes mayorías no reciben ayuda intelectual de su entorno, con lo cual se genera un rezago respecto de una élite. Gramsci propone el internado como medio para minimizar la distorsión propiciada por el diferencial del capital cultural del contexto sociofamiliar (Gramsci, 1967). Finalmente, el autor concluye que la cultura no es "saber enciclopédico" en el que el humano se asemeja a «un recipiente que hay que rellenar»; esa forma de entender la cultura «solo sirve para producir desorientados». Para Gramsci:

La cultura es cosa muy distinta. Es organización, disciplina del yo interior, apoderamiento de la personalidad propia, conquista de superior consciencia por la cual se llega a comprender el valor histórico que uno tiene, su función en la vida, sus derechos y sus deberes. (2016, p. 39)

Recordemos que Gramsci identifica la esfera política (supraestructura), la ideología, el terreno en el cual los humanos toman conciencia de los conflictos de la esfera económica o estructura, el reflejo de las relaciones sociales de producción (Gramsci, 1967). Esta esfera implica los marcos culturales, las instituciones públicas, el conocimiento instituido y su poder. Y se establece una relación estrecha entre todo proceso revolucionario y un previo e «intenso trabajo de crítica, de penetración cultural, de permeación de ideas» (Gramsci, 2016, p. 27). Cabe aclarar que la concepción gramsciana de ideología no es negativa, y que el autor hace una lectura en la que construye relaciones en tensión entre los intelectuales y los «simples»; en el mismo orden, asocia pensar y obrar, y, en consecuencia, teoría y práctica. Su lectura de la fragmentación existente lo lleva a proponer la necesaria unidad orgánica entre los binomios planteados para constituir un todo cultural y social (Gramsci, 1967) como medio para lograr el consenso ideológico base de la hegemonía, de la dirección intelectual y moral; esa unidad orgánica es el bloque social e histórico.

Esbozado el planteamiento de Gramsci respecto la relación instrucción-educación, abordemos la conexión con el proyecto ético-político del trabajo social. Conforme se ha expuesto en capítulos previos, el proyecto ético-político

se refiere a la discusión axiológica y teleológica que la disciplina del trabajo social hace en forma autocrítica respecto del conservadurismo y la supuesta neutralidad ideológica: «El profesional crítico puede y debe aportar a la transformación, comprometiéndose en el aspecto ético y político con ella» (Salamanca y Valencia, 2017, p. 123). Este horizonte de transformación implica la comprensión holística e integral de un sujeto, aquel con quien co-construimos los procesos tendientes a afectar la desigualdad de poder en todas las esferas de la vida personal y colectiva.

Este proyecto ético-político parte de reconocer la dignidad del sujeto, no su instrumentalización; se asume el reconocimiento de los otros como «sujetos sociales y políticos capaces de transformar realidades sociales en los procesos de formación, participación, movilización y acción colectiva» (Consejo Nacional de Trabajo Social, 2019, p. 18). En esta medida, el trabajo social no puede reducir su relación pedagógica y dialógica a procesos meramente instruccionales, debe hallar un equilibrio entre instrucción y educación, puesto que su actuación profesional y disciplinar se orienta a propiciar la conciencia histórica crítica base en sujetos y colectividades —lo que Gramsci llamó «cultura popular»—, para fortalecer la identidad política que exige el ejercicio de sus derechos, subvertir el orden injusto y desigual. La mera instrucción, la oferta de herramientas técnicas, ubica al trabajo social en la primera dirección que planteó Gramsci para la escuela: como profesión instrumentalizada por la hegemonía, usada para promover y sostener la conformidad respecto del orden establecido. Desde la perspectiva del TSCE, y en coherencia con lo planteado por Torres (2014), inspirado en la educación popular, podemos extrapolar que nuestro quehacer no solamente parte de la realidad, sino que ubica en ella su punto de llegada; la conjunción sinérgica de prácticas educativas críticas y praxis transformadoras posibilitan que el sujeto escriba su propia historia.

Entiende Gramsci (1967) que todo proceso de construcción de una nueva «hegemonía» contiene una relación pedagógica no únicamente a nivel microsocial, sino también entre conjuntos humanos nacionales e inclusive universales. Esta relación pedagógica ha de procurar la constitución de lo «popular nacional», la construcción de «una voluntad colectiva» con base en una dirección ético-cultural. Este proceso dialéctico implica una integración de los individuos en un nuevo «conformismo», en un proceso en el que el educador, para Portantiero (1988), en nuestro caso, el(la) profesional del trabajo social, es también educado(a). Consolidar este nuevo «conformismo» implica una relación pedagógica orientada al cambio social, a través del avance político de los sujetos

populares, lo cual implica los siguientes tres niveles de acción: «Fortaleciendo la autonomía de sus organizaciones, democratizando el poder hacía la base social y construyendo la hegemonía de los sectores populares con respecto al conjunto de la sociedad» (Torres, 2014, p. 47). Este desafío teleológico impone retos a nivel teórico y metodológico que presentaré en este documento, sin pretender abarcarlos en su totalidad, en dos sentidos interrelacionados entre sí: de una parte, la relación maestro-alumno en la relación pedagógica gramsciana y su vínculo con el quehacer del trabajo social y, en segunda instancia, la relación sentipensante con los colectivos que viven las problemáticas que el trabajo social pretende cotransformar.

La relación gramsciana maestro-alumno y su vínculo con el trabajo social, especialmente el TSCE

Para el autor italiano, la cuestión pedagógica es parte del estudio de la totalidad social. Gramsci lo visualiza como un problema que requiere tal integralidad y que es, en definitiva, un problema netamente político (Pato, 2014). En su propuesta filosófica práctica, Gramsci identifica que la escuela y, más ampliamente, la educación y la cultura son bisagras que permiten transformaciones sociales, que pueden, a su vez, propiciar movimientos entre ideología y hegemonía, estructura y superestructura.

Este desplazamiento de Gramsci abre la puerta a la reflexión en torno a ámbitos que aparecían subalternos, incluso negados para su época, como es el mundo de lo privado (Muñoz, 2017) y las relaciones sociales en el nivel micro, que revelan la constitución de subjetividad e intersubjetividad propias de estas esferas privadas y cotidianas. Esta perspectiva permite la emergencia del consenso como posibilidad y propicia una comprensión relacional del poder.

La hegemonía como modo de actuación del poder se mueve entre la coerción, el consenso y la resistencia, de manera que requiere la construcción de concepciones de la realidad que tensionen entre la conformidad y la inconformidad respecto al orden social desigual establecido. Para Gramsci, la dominación, si bien incluye violencia y coerción, también incluye seducción y conformidad social. En este proceso de coerción, consenso y resistencia, la educación es visibilizada por Gramsci como escenario relevante de interacción, estratégico para movilizar la cultura en torno a nuevas concepciones de la realidad, a partir de las cuales se construyen nuevos disensos, negociaciones y potenciales transformaciones radicales.

Gramsci propone una perspectiva socioconstruccionista de la realidad y relacional del poder. En el libro La formación de los intelectuales, un compendio escrito desde la cárcel, Gramsci expone diversos apartes acerca de su concepción del ser humano como sujeto interaccional, en relación con otros y con la naturaleza. Gramsci (1967) entiende como inconcebible al humano por fuera de la vida social; su comprensión del individuo es en relación orgánica con los

demás, no yuxtapuesta, sino activa y con diferentes niveles de conciencia o entendimiento acerca de esta relación. Gramsci reconoce el potente escenario experiencial provisto por las relaciones sociales en las cuales el individuo está inmerso. Por ello considera que la educación debe partir de la experiencia vital del sujeto.

Conforme ya anotamos, para Gramsci la relación de «hegemonía» es una relación pedagógica (Gramsci, 1971; Pato, 2014), de la cual emergen los intelectuales, concepto ya abordado en este libro y central en la propuesta teórica de Gramsci. El papel de los intelectuales es fundamental para la consecución y mantenimiento de la hegemonía política de un nuevo colectivo, el establecimiento de un nuevo orden. Anota Gramsci:

Si se afirma la necesidad del contacto entre intelectuales y simples no es para limitar la actividad científica y mantener la unidad al bajo nivel de la masa, sino precisamente para crear un bloque intelectual-moral que haga posible un progreso intelectual de la masa y no únicamente a reducidos grupos intelectuales. (1971, p. 74)

El autor propone una relación pedagógica innovadora entre los intelectuales y la masa, que implica necesariamente un nuevo tipo de intelectual: un intelectual orgánico comprometido con la ideología del grupo o clase social; un intelectual que forma políticamente, que se identifica con los intereses de la colectividad con la que interactúa. Gramsci correlaciona la masa con lo práctico (en razón de la actividad práctica de la clase trabajadora) y al intelectual con la conciencia teórica. Para Gramsci, la organicidad de pensamiento y la solidez cultural podrían alcanzarse únicamente si entre los intelectuales y los simples existe la misma unidad que debería darse entre la teoría y la práctica. El autor lo expresa así: «La conciencia de formar parte de una fuerza hegemónica dada (la conciencia política) es la fase primera para alcanzar la ulterior y progresiva autoconciencia donde finalmente se unifican teoría y práctica» (Gramsci, 1971, p. 74).

En otros términos, el bloque histórico demanda de intelectuales unidos orgánicamente a los grupos o clases sociales populares, lo cual implica hacer

propios los principios y problemas reales que estas colectividades plantean. En esta línea de sentido, Gramsci considera que:

Solo se puede llegar a ser dirigente desde el interior de las masas y de sus luchas. […] La revolución es ante todo un proceso social, llevado a cabo por las masas, y no por una pequeña vanguardia que encauza la acción inorgánica de estas orientándolas hacia el asalto del poder, por último, el poder debe ser ejercido por las masas a través de sus órganos propios. (Aricó, 2005, p. 226)

La comprensión que hace el autor de la relación entre intelectuales y simples corresponde con dualidades o tensiones que la racionalidad occidental escinde, y frente a las cuales Gramsci propone interpretaciones más dialécticas y conexas. Me refiero a las tensiones dialécticas teoría- práctica y saber-sentir. Analizaré, en este apartado, la primera tensión-dualidad. Gramsci plantea que a pesar del desarrollo que la filosofía de la praxis ha propiciado para profundizar el concepto de unidad entre teoría-práctica, aún persisten residuos de mecanicismo que derivan en la comprensión bifurcada, accesoria y subordinada de la práctica respecto de la teoría. Lo anterior significa para el autor la persistencia de una fase histórica meramente mecánica y relativamente primitiva. Gramsci enfatiza la exigencia del contacto entre intelectuales y simples, para construir un bloque intelectual-moral que haga posible un progreso intelectual de masas, mediante una dialéctica intelectuales-masa correlativa al nexo teoría-práctica, en la cual continuamente se presenta contacto y pérdida de contacto. Gramsci valora el extremo masa/práctica del nexo como una fase histórica aún económico-corporativa en la cual se transforma cuantitativamente la estructura; y en el extremo intelectuales/teoría el autor ubica la cualidad-superestructura, en proceso de surgir orgánicamente, pero sin estar plenamente formada (Gramsci, 1971).

Se identifican al menos tres puntos de encuentro entre la propuesta de Gramsci respecto de la relación alumno y maestro —masa e intelectuales— y la relación que se construye entre el profesional del trabajo social y los colectivos con los cuales cointerviene las realidades sociales a transformar.

a. Unidad teórico-práctica: Gramsci da relevancia en sus tesis al proceso de

autoconciencia que permite la unidad teoría-práctica (Gramsci, 1971; 1967). Plantea, como ya se expuso, que esta unidad surge del estrecho vínculo de los intelectuales y la masa, por lo cual el profesional del trabajo social ha de involucrar en su intervención componentes en el plano de lo práctico, que afectan cuantitativamente la estructura, pero que a la vez propician procesos educativos que transforman cualitativamente la superestructura, su cultura política, su autoconciencia. En esta línea de sentido, el trabajo social ha de actuar partiendo y llegando a la realidad vivenciada y analizada por los colectivos sociales con los cuales realiza su trabajo, a partir de la interacción educativa-transformativa y no meramente de la resolución de asuntos prácticos de su vida material.

El trabajo social crítico reafirma la dialoguicidad característica de su quehacer. Salamanca y Valencia (2017) plantean que el conocimiento de la realidad social que parte del diálogo directo y permanente con la realidad hace parte de la «cultura profesional» propia. Estos autores refieren a este asunto citando a Montaño, quien enfatiza en los siguientes términos el aporte que hace la práctica, como locus de la lectura de realidad, para el trabajo social:

«La práctica es fundamento, finalidad y criterio de verdad de la teoría. Pero no aquella “práctica” y aquella “teoria” tal como son entendidas por los “practicistas”[14], sino la práctica social histórica, entendida como un todo, y la teoría (social) como categorías que reproducen, idealmente, el movimiento de la realidad» (p. 181).

En una línea de sentido próxima, desde la educación popular, Freire plantea que «hombres y mujeres se constituyen como sujetos a través de la acción y reflexión colectivas de transformación de la realidad» (citado por Torres, 2014, p. 34). La circularidad acción-reflexión propuesta por el padre de la educación popular deriva en que todo proceso liberador está atravesado por la palabra, y no hay palabra verdadera que no sea una unión inquebrantable entre acción y reflexión, y, por ende, que no sea praxis (1970, p. 99). Termino este aparte evocando directamente al maestro Paulo Freire respecto de la educación como

«simultáneamente una teoría del conocimiento puesta en práctica» (2015, p. 65).

b. Desde adentro: en relación con el quehacer disciplinar del trabajo social, la perspectiva «desde adentro» no refiere a un asunto espacial o geográfico, ni a la necesidad de cohabitar los lugares con las colectividades con quienes hacemos los procesos de intervención social. «Desde adentro» refiere a una postura epistemológica, a la construcción de una relación horizontal, equitativa y empática que reconoce el saber popular, el conocimiento fruto de la experiencia. Gramsci (1971) plantea que «es preciso partir de lo que el discípulo ya conoce, de su experiencia filosófica (después de haberle demostrado que tiene tal experiencia, que es 'filósofo' sin saberlo)» (p. 130). El ejercicio teórico del profesional de trabajo social, como se anotó en un capítulo previo, no es desde arriba, sino con los otros. Esta postura epistemológica implica superar el intelectualismo positivista que universaliza la lectura de la realidad social, evitar interpretaciones de la realidad social desde paradigmas omnicomprensivos, escuchar más y mejor las otras voces para leer en forma situada la realidad problemática a intervenir. Como planteó Freire, educar es diálogo, conversación que posibilita la constitución de sujetos, con base en «una práctica compartida y en la apertura del otro […] es que me reconozco como sujeto, no como sujeto dado, sino como sujeto en permanente construcción» (citado por Torres, 2014, p. 33). Este aspecto será tratado ampliamente en el tercer punto de este texto.

c. Bidireccional: tras alcanzar los dos anteriores aspectos, es posible crear condiciones para la obtención de una relación que permita aprendizajes en sentido bidireccional. Gramsci entiende la filosofía como concepción del mundo en el marco de una lucha cultural por transformar «mentalidad» popular, y no como producción individual de conceptos sistemáticos y coherentes. En este marco, el autor concibe una unidad cultural-social y la emergencia del «hombre-colectivo». Gramsci (1971) propone, respecto de teoría y práctica pedagógica, una interpretación innovadora para su época, «según la cual la relación entre el maestro y el alumno es una relación activa, de vínculos recíprocos, y por lo tanto cada maestro es siempre un alumno y cada alumno, maestro» (p. 31). En el contexto del trabajo social, la relación educativa ha de implicar un diálogo permanente, una actitud abierta y valorativa del aprendizaje permanentemente recíproco.

Gramsci, citado por Ouviña, plantea la razón de ser de los intelectuales en la

filosofía de la praxis, extrapolable al quehacer de la disciplina del trabajo social, en los siguientes términos:

Crear una nueva cultura no significa solo hacer individualmente descubrimientos «originales», significa también y especialmente difundir críticamente verdades ya descubiertas, «socializarlas», por así decirlo, y por lo tanto hacer que se conviertan en base de acciones vitales, elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. El que una masa de hombres sea conducida a pensar coherentemente y en forma unitaria el presente real es un hecho «filosófico» mucho más importante y «original» que el hallazgo de un «genio» filosófico de una nueva verdad que permanece como patrimonio de pequeños grupos intelectuales. (Ouviña, 2015, p. 89)

Cabe resaltar que el trabajo social crítico, particularmente el que denominamos TSCE, ha atendido desde el momento de la reconceptualización de la profesión al giro teleológico planteado por Gramsci para la filosofía y para los intelectuales (Aricó, 2005). Este evoca la famosa frase de Marx citada en las Tesis sobre Feuerbach en torno a superar la mera interpretación del mundo para dar paso, además, a su transformación. Respecto del trabajo social podríamos decir: no se trata solo de idear posibilidades, sino de co-construirlas. Conforme señaló Paulo Freire (1995), hemos de percibir el mundo, no como dado, sino como dándose y, en esa misma medida, susceptible de ser repensado y transformado.

Saber y sentir como condición sine qua non de la comprensión

Para terminar esta reflexión acerca de las tensiones que plantea Gramsci en su análisis sobre la relación pedagógica, requisito del bloque histórico, prosigo con la polaridad saber-sentir. Para esto, es relevante anotar que esta tensión ha sido leída en la historia de la ciencia, y sobre todo a través de la racionalidad positivista del siglo pasado, a partir de la superioridad atribuida al saber-pensamiento y, concomitantemente, de la inferioridad asignada al sentir-emoción. Resulta pertinente ilustrar que Gramsci nos propone una lectura de esta relación que supera el binarismo y transita a lo dialéctico, sin devenir dual, como explicaré posteriormente. El autor no propone una relación binaria o jerarquizada entre saber-sentir, sino que proyecta una necesaria sinergia o complementariedad, en la que «comprender» actúa como mediación conducente a saber. En otras palabras, el autor no establece propiamente un orden jerárquico entre el saber y el sentir, con la tradicional atribución hegemónica al saber y subordinada al sentir. En cambio, propone el estatus jerárquico entre sentir-comprender y entre comprender-saber. El sujeto popular «siente», pero no necesariamente «comprende o sabe»[15]; por su parte, el sujeto intelectual «sabe» pero no «comprende» o, particularmente, «siente» (Gramsci, 1971, p. 123). Para Gramsci, comprender es condición sine qua non para saber; tanto el sentir como el saber deben alcanzar el nivel comprensivo que genera la fuerza social, el bloque histórico. A este respecto concluye lo siguiente:

El error del intelectual consiste en creer que se pueda saber sin comprender y, especialmente, sin sentir ni ser apasionado (no solo del saber en sí, sino del objeto del saber), esto es, que el intelectual pueda ser tal (y no un puro pedante) si se halla separado del pueblo-nación. (p. 124)

Para el autor italiano, no es posible hacer política históricamente situada sin esta pasión, sin vinculación emocional entre intelectuales y pueblo-nación. Ante la carencia de tal nexo, las relaciones entre el intelectual y la masa se limitarían a

relaciones de nivel estrictamente burocrático y formal, así que los intelectuales terminarían siendo una casta o actuando como un sacerdocio. Gramsci llama a esto «centralismo orgánico» (p. 124).

Este vínculo orgánico entre intelectuales y masa, dirigentes y dirigidos, gobernantes y gobernados, en el cual el sentimiento-pasión deviene comprensivo, es para Gramsci condición sine qua non de la creación de saber, no en forma mecánica, sino de manera viviente. Solo bajo este precedente, Gramsci avizora un camino:

Solo entonces la relación es de representación y se produce el intercambio de elementos individuales entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos; solo entonces se realiza la vida de conjunto, la única que es fuerza social. Se crea el «bloque histórico». (p. 124)

Cabe señalar que el planteamiento de Gramsci respecto de la relación entre sentir y pensar rompe con el intelectualismo propio del siglo XIX, puesto que otorga relevancia al sentir y a la pasión respecto del objeto del saber. Este relieve es, sin lugar a dudas, epistemológicamente revolucionario para su época y contexto, pues se opone frontalmente al racionalismo positivista que postula una relación antagónica en la cual el saber debe ser ascéptico del sentir y de la pasión. No obstante, a la luz de las perspectivas críticas y, especialmente, de la colonialidad del poder, me propongo cuestionar el planteamiento de Grasmci en cuanto la relación que el autor propone es dialéctica y no dual. Proseguiré a exponer mi planteamiento.

Chul Han (2018) define la dialéctica como «tensión recíproca de lo diferente» y no «simplemente como contradicción y reconciliación» (p. 31). En esa línea, Chul Han interpreta la referencia que hace Bhabha respecto de la figura del puente (tomada de Heidegger) que recrea un pasaje intersticial que conecta dos orillas. El puente permite la aparición de las orillas, las produce; el vínculo creador ocurre gracias al «acontecimiento de la diferencia». Chul Han precisa que la tensión dialéctica no admite «forma lúdica de multiplicidad», la diferencia se presenta como gobierno de la contradicción. Chul Han lee una «tensión dialéctico-agonal entre el colonizador y el colonizado, entre el gobernante y el

gobernado, entre el amo y el esclavo», o entre «el pensar y el sentir», o entre el intelectual y el pueblo-nación», si trasladamos esta idea al planteamiento del bloque histórico gramsciano.

El análisis gramsciano contiene una lectura de complementariedad entre el sentir y el saber, una tensión entre dos posiciones claramente diferentes (orillas), en la cual el puente propuesto o vínculo es la comprensión; podríamos visualizar la propuesta gramsciana como intersección entre sentir-saber. Para el autor, la comprensión implica ante todo una lectura sociohistórica de la realidad, que parte e implica sentir y saber.

Figura 1. Tensión sentir saber

Sentir Filisteísmo

Saber Pedantería

Comprender

Este planteamiento gramsciano es claro en enunciados como el siguiente: «Los dos extremos son la pedantería y el filisteísmo, por una parte, y la pasión ciega y el sectarismo, por la otra» (Gramsci, 1971, p. 123). Como se puede apreciar en este apartado, es clara la simetría graficada en la cual hay una tensión recíproca que se vincula a través de la lectura sociohistórica, que permite, de un lado, que el sentir popular logre el nivel comprensivo-explicativo —«el progreso intelectual de la masa»— y, por otra parte, que el saber intelectual se apasione y comprometa políticamente, y, así en conjunto, lograr el bloque histórico.

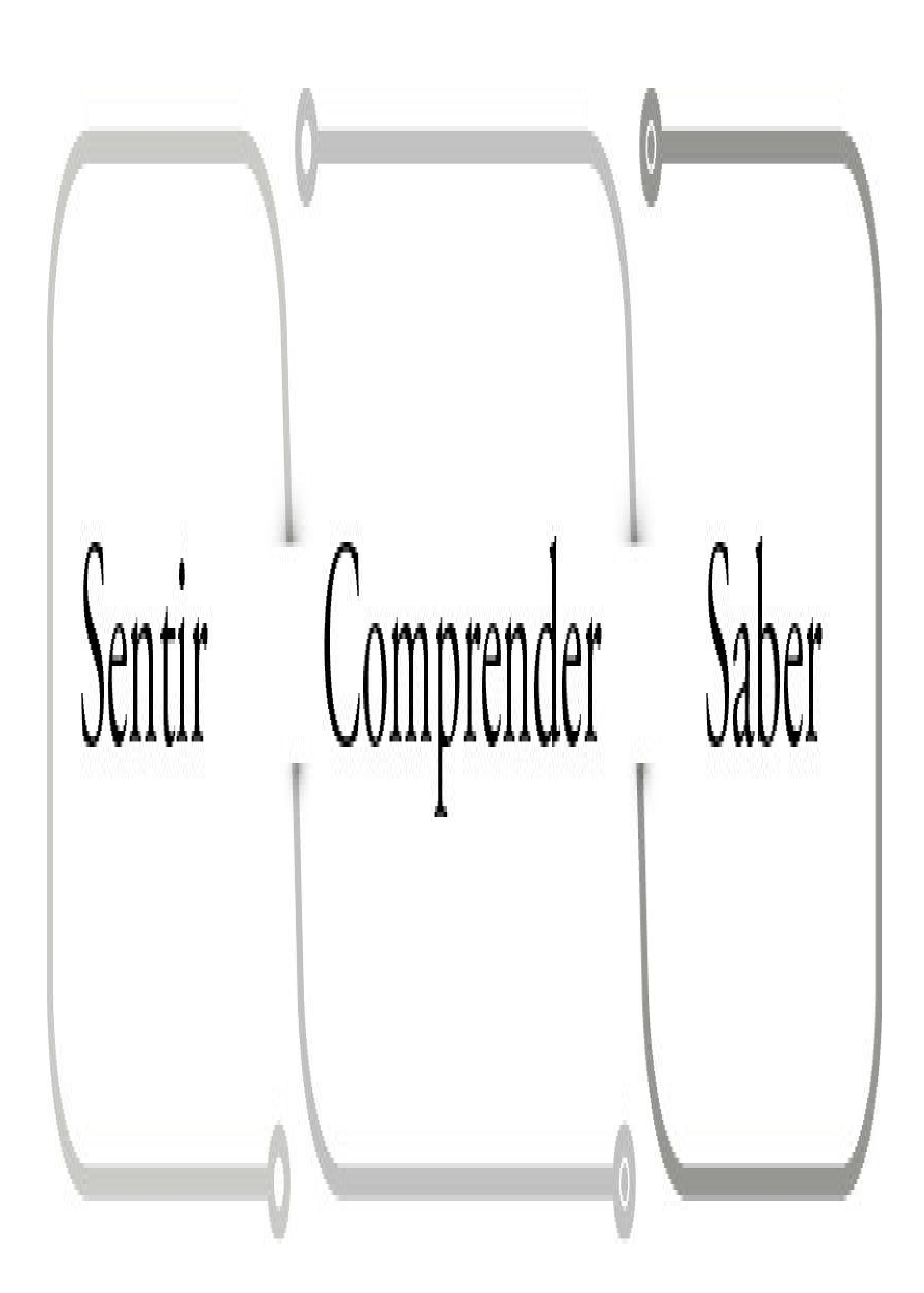
Pese a que Gramsci procura distanciarse de la perspectiva positivista jerárquica que subordina el sentir, en algunos apartes de sus textos propone una perspectiva lineal y progresiva de la relación sentir-comprender-saber, en los cuales ese carácter evolutivo trasluce matices de una relación agonal-jerárquica entre sentir-saber, que se correlaciona con los sujetos pueblo e intelectuales. Algunos enunciados en los que Gramsci establece una sutil jerarquía entre sentir y saber son:

[…] el intelectual pueda ser tal (y no un puro pedante) si se halla separado del pueblo-nación, o sea, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas y, por lo tanto, explicándolas y justificándolas por la situación histórica determinada, vinculándolas dialécticamente a las leyes de la historia, a una superior concepción del mundo, científica y coherentemente elaborada: el «saber». (p. 124, énfasis agregago)

O en apartes como el siguiente: «Si se afirma la necesidad del contacto entre intelectuales y simples no es para limitar la actividad científica […] sino precisamente para crear un bloque intelectual-moral que haga posible un progreso intelectual de la masa […]» (Gramsci, 1967, p. 73, énfasis agregado).

En estos dos apartados, Gramsci otorga un papel protagónico a los intelectuales y, adicionalmente, ubica el saber como la mayor progresión en la secuencia sentir-comprender-saber, lo que se ilustra en la figura 2.

Figura 2. Progresión sentir-saber


Sentir
Comprender
Saber

Por otra parte, la tensión agonal se puede leer con claridad en fragmentos como:

Pero de esto se desprende que la filosofía no es vista por la propia masa sino como una fe. […] la posición intelectual del hombre del pueblo está formada por opiniones, convicciones, criterios de selección y normas de conducta. Cada quien que con más capacidad intelectual y superiores medios de razonamiento que él sostenga puntos de vista contrarios al suyo, le pone, lógicamente en un brete […] ¿Sobre qué elementos se funda, pues, su filosofía, particularmente su filosofía en la forma más importante para él, la de la norma de conducta? El factor principal, indudablemente no es de carácter racional, sino de fe. (p. 79)

En el libro La formación de los intelectuales, Gramsci (1967) discurre sobre la fuerza de la credibilidad que la masa otorga a la autoridad, la ascendencia de los pensadores y conocedores, frente a la cual «el hombre de pueblo considera que tantos no pueden ser imperfectos ni equivocarse como quiere hacerle creer el adversario polémico». Ante lo cual, el autor concluye: «Mas estas consideraciones conducen a la conclusión de la suma debilidad de las nuevas convicciones de las masas, singularmente si estas nuevas convicciones contrastan con las ortodoxas» (p. 80, énfasis agregado).

Vemos que Gramsci transita de una mirada dicotómica y binaria hacia una perspectiva más dialéctica, tensión recíproca de la diferencia; sin embargo, no logra consolidar en su planteamiento una postura más complementaria y dual que conciba una relación genuinamente simétrica de valoración respecto del sentir (masa) y el saber (intelectual). No obstante, la inestabilidad en la perspectiva de Gramsci no menoscaba el aporte innovador hecho respecto de la mediación identificada en el «comprender» producto de la lectura sociohistórica y que actúa como pasaje entre sentir y saber. Esta reflexión constituye la base de la filosofía de la práctica propuesta por el autor.

El prominente sociólogo colombiano Fals Borda, quien planteó la categoría teórica y metodológica sentipensar, encarnó ese ser sentipensante, por cuanto su biografía involucró tanto la obra teórica como la acción política. Este autor

entiende el sentipensar como conexión, unidad que lleva al compromiso-acción (Fals Borda, 2009, p. 243), para la cual el investigador considera relevante la identificación con los grupos clave a los que servirá su ciencia. Fals Borda propone una asistencia mutua que llevaría a mayor efectividad y menor posibilidad de error en la acción social de los grupos. Cabe señalar que Fals Borda resalta los aportes de Gramsci a su propuesta de una sociología sentipensante. Conforme la obra de Fals Borda supera el objetivo de este texto, concluiré su alusión con tres aportes que considero de alta pertinencia para esta reflexión sentir-saber. Fals Borda propone tres aspectos fundamentales a considerar en la relación saber popular y acción política en torno a los cuales el trabajo social y, en general, las ciencias sociales, han continuado debatiendo y co-construyendo:

1. Las relaciones recíprocas entre sentido común, ciencia, comunicación y acción política.

2. Interpretación de la perspectiva del proletario.

3. La combinación «sujeto y objeto en la práctica de la investigación, reconociendo las consecuencias políticas de esta combinación». (p. 279)

Las propuestas teóricas y metodológicas desde el trabajo social crítico, y más ampliamente desde perspectivas sociocríticas de las ciencias sociales, han cuestionado la episteme de lo mismo, según la cual se binarizan y ordenan las categorías, según su emergencia corresponda originariamente a lo masculino o al posterior surgimiento de lo femenino, como lo plantean autoras como Celia Amorós y Ana María Fernández, citadas al inicio del capítulo. En este caso particular nos ocupa: el saber, hegemónicamente masculino, y el sentir, hegemónicamente femenino, y, por lo tanto, abyecto, subordinado y dependiente.

Rita Segato (2007, 2013) plantea, desde la perspectiva de colonialidad del poder, miradas más duales que dialécticas. Ella propone una relación circular y no lo

que llama el mundo del uno[16], en el cual la «otredad» se constituye en función del «uno». Esta autora devela la opresión categorial propia de la colonialidad del poder, donde el uno es la representación de lo universal y la otredad, de lo oprimido. En este caso, el sentir del saber, en el cual el saber es universal-hegemónico, y el sentir es lo que no alcanza a ser saber, lo que depende del saber para lograr reconocimiento. Segato propone relaciones categoriales que admitan pluralidad, en que las dos categorías posean espacios de politicidad propios; en nuestro asunto, no se totalizaría ni binarizaría entre quiénes es dable sentir o saber, no se presume la superioridad de alguno de los dos, ni la agonía de uno para dar surgimiento al otro.

En definitiva, se propone una mirada menos disruptiva, más continuum. Me viene a la memoria la cinta de Moebius, una relación dual, que, según la propuesta de Chul Han (2018), admite la «forma lúdica de multiplicidad» (p. 31). La metáfora de la cinta de Moebius es usada por la filósofa del feminismo corporal Elizabeth Grosz (1994), quien la usa como imagen de continuidad y no de ruptura entre cuerpo y mente/exterior e interior. A través de este elemento ilustra el concepto central de su trabajo: la mente como parte del cuerpo. Es posible extrapolar la reflexión que nos ocupa: el sentir como parte del saber, o el saber como parte del sentir.

A este propósito, los aportes de Fals Borda han sido fundamentales, así como la educación popular de Paulo Freire, ya citada en este texto, a partir de los cuales las ciencias sociales han ido abriendo caminos para el encuentro de bases populares y científicas, con mayor o menor grado de apertura y democracia. Han sido múltiples las experiencias de transformación social a partir de procesos pedagógicos alternativos que rompen y subvierten los roles hegemónicamente prefigurados entre razón-emoción, sujeto-objeto del conocimiento, mente-cuerpo, objetividad-subjetividad, teoría-práctica.

13 La reforma educativa liderada por Gentile tuvo lugar en 1923. Esta reforma afianzó el fascismo, estableció las escuelas privadas e implantó la religión en la enseñanza primaria (Gramsci, 1967, p. 123). Para Gramsci la entrada del catolicismo a la vida estatal impide el «transformismo» de las fuerzas democráticas (Gramsci, 1971, p. 260).

14 El autor amplía esta expresión anotando que se refiere a “una especie de

fusión (ecléctica) entre empírismo, sentido común, postivismo y pragmatismo (y utilitarismo).” (1998, p. 181)

15 En especial anota Gramsci que el sujeto popular suele no saber, ser consciente, acerca del potencial de su saber, por ello plantea que «es filósofo sin saberlo» (Gramsci, 1971, p. 130).

16 Interpreto coincidencia entre la episteme de lo mismo y el mundo del uno, que han sido planteados por las dos autoras feministas.

Conclusiones

Las investigaciones de tipo teórico, como las presentadas en este libro, implican un ejercicio de pensamiento donde la reflexión está en la base de lo logrado. No solo se trata de un trabajo de revisión de fuentes, como las de Gramsci o lo que se ha escrito sobre él, o de la revisión de algunas discusiones en el interior del trabajo social, sino que implica el intento de crear conexiones y relaciones no avizoradas antes. Es decir, en estricto sentido, se trata del ejercicio del pensar, y este consiste en crear un orden conceptual en torno a un objeto de conocimiento determinado. Esta operación se realiza con cierto método, ya sea utilizando la crítica como una forma de ver lo que no se ha visto, esto es, de desvelar relaciones inéditas, o de interpretar para generar nuevas posibilidades de abordar ciertos problemas, temas o autores.

En este sentido, el ejercicio realizado en la presente investigación, teórico y filosófico, puede devenir en nuevos rumbos, caminos, acercamientos, y puede generar nuevas perspectivas para el trabajo social colombiano y latinoamericano. En pocas palabras, puede generar nuevas acciones y prácticas, según el objetivo propuesto al inicio de la investigación. Esto quiere decir, por ejemplo, que las escuelas de trabajo social de América Latina pueden iniciar un proceso de discusión donde se ponga en primer plano la necesidad de crear un proyecto ético-político nuevo y consensuado para la profesión, que sea el fruto de unos consensos básicos y que fije los horizontes teóricos y prácticos, sin desatender las especificidades nacionales y las problemáticas propias. Pero este trabajo requiere pensar en varios aspectos.

El primero de ellos es evaluar y valorar la relación que la profesión-disciplina ha tenido con el marxismo en el continente, especialmente, a través de sus aportes y sus limitaciones en el ejercicio profesional, en particular, en sociedades sumamente complejas como las actuales. De este diagnóstico se puede partir para la redefinición de los principios políticos y éticos de la disciplina, lo cual influirá notablemente en el quehacer futuro de los profesionales del trabajo social. En segundo lugar —pues el diagnóstico anterior es solo un punto de partida—, se trata seguidamente de asumir una postura ontológica y

antropológica, que supere el nihilismo, el conformismo, la resignación, el derrotismo, el escepticismo, el quietismo y el pesimismo, muy presentes en la sociedad actual; una sociedad indiferente y despolitizada, que acepta como inmodificable la realidad existente y sus desajustes, como si, parafraseando a Leibniz, viviéramos en el mejor de los mundos posibles. Esta actitud y disposición psicológica debe ser rebasada por una postura que acepte que el hombre puede labrar sobre el devenir, sobre el tiempo. Se trata de pensar en una historia abierta a las posibilidades y la necesidad de transfigurar el mundo presente. El ser social (ontología) solo se transforma y se reproduce gracias a la acción humana, gracias al hombre que con una conciencia más o menos clara de sus objetivos y de sus acciones puede incidir en mayor o menor medida en la historia (visión antropológica). El hombre no es un muñeco de trapo arrastrado por la corriente de la fatalidad histórica. Justamente esta es una enseñanza de Marx y de Gramsci. Si como sujetos claudicáramos ante el determinismo, el mundo social se convertiría en una segunda naturaleza, y el futuro estaría cerrado.

El ejercicio teórico propuesto puede llevar, en un tercer momento, a la necesidad de plantear el trabajo ideológico. Aquí, la ideología no está mal vista, sino que implica, como en Gramsci, una concepción del mundo estructurada en enunciados lingüísticos por los cuales se debe apostar. Se trata de pasar de un discurso sobre la profesión a la instauración de un conjunto de prácticas, donde esas ideas o sistemas de ideas que conforman la ideología se materialicen en la práctica de los profesionales del trabajo social, pero, yendo más allá de ello, de la sociedad. Puede considerarse muy ambicioso, pero se trata simplemente de apostar por la sociedad que queremos. Esa creación ideológica, asumida por el proyecto ético-político de la disciplina, debe ser, en la medida de lo posible, una creación colectiva, crítica y discutida por las asociaciones profesionales. El punto de partida puede ser una propuesta realizada desde cualquier país, la cual debe defenderse para ver si logra la hegemonía, o para determinar el tipo de concesiones o de construcciones articulatorias que se pueden dar con otras maneras de entender la disciplina y la profesión. Por eso, en cuarto lugar, el concepto de hegemonía puede resultar de utilidad para la profesión, pues no se trata solo de disputar una visión de la profesión en el interior de las asociaciones de trabajo social, sino de disputar en el campo real, social, material, una visión del mundo, de sociedad.

Es verdad que en la actualidad se vive una crisis civilizatoria, crisis de un modelo de vida que ya no está en capacidad de garantizar la existencia misma de

las especies, incluida la humana; es un sistema de ideas (ideología) vitalistas que deben jugarse en el espacio social. Se trata, pues, de la disputa por el sentido de la vida que se quiere, del mundo que se sueña y se anhela. Son estas construcciones las que operan como contrahegemonías frente al neoliberalismo, como el faro para alumbrar un mundo nuevo. El trabajo social, como disciplina social, debe apostarle, en la medida de sus posibilidades y con mucho compromiso, a la transformación de la vida social; sin embargo, esta tarea requiere cierta claridad ideológica. Y el fin de toda ideología es, en últimas, volverse hegemónica en el sentido expuesto en el capítulo IV.

Un ejercicio teórico como el realizado aquí puede generar nuevas maneras de ver el mundo, la realidad y las prácticas profesionales y sociales. Ese nuevo orden conceptual abre nuevas posibilidades y amplía la conciencia sobre ciertos aspectos. Uno de ellos, y el quinto aspecto que resaltamos, es tener presente la idea o el concepto de sentido común. En últimas, la ideología y la hegemonía consisten en desubjetivar el viejo sentido común conservador, patriarcal, capitalista, xenófobo, racista, homofóbico, depredador, y sustituirlo por visiones más progresistas, igualitarias, pluralistas, diversas. La diversidad es signo de buena salud de una sociedad, pues impide su anquilosamiento. Esta noción es plenamente compatible con la apertura de la historia. Es válido preguntar, por ejemplo, ¿nos hemos percatado suficientemente los profesionales del trabajo social sobre la importancia del concepto de sentido común, de trabajarlo, percibirlo, tratar de transformarlo? ¿Nos hemos preguntado por los contenidos del sentido común de las gentes sencillas, los colectivos, las personas con las cuales han tenido contacto permanente? ¿Hemos pensado en la dificultad, pero también en la necesidad de confrontarlo adecuadamente sin violentar a los sujetos con los cuales compartimos, con quienes trabajamos? ¿Hemos reflexionado sobre los métodos, los medios y las formas más adecuadas para lograrlo? O, en medio del operacionalismo mecánico y despolitizado, ¿hemos obviado estas importantes reflexiones? Dependiendo de la respuesta, entonces, podemos ponernos manos a la obra y transformar la intervención y cocreación colectiva.

Lo anterior se logra, en sexto lugar, si el profesional del trabajo social asume su rol como sujeto crítico, creativo, autoconsciente de su papel social, de sus posibilidades y de sus limitaciones en el espacio social. Si se asume, en términos gramscianos, como intelectual orgánico de la gente, de los explotados, desplazados, heridos, maltratados, excluidos. Sin embargo, no solo de ellos, pues para que el sentido común cambie de manera fundamental en una sociedad, y se

puedan crear otras formas de vida, teórica y prácticamente, se requiere transformar la mayoría social. Esto quiere decir, por ejemplo, que el patriarcado no se derrota solamente transformando la mentalidad de las mujeres, sino también la de los hombres, pues se trata de una correlación, donde es necesario transformar ambos términos. Desde este punto de vista, es interesante el concepto de Estado integral de Gramsci, pues permite pensar en la complejidad del bloque histórico en el poder, en la densidad de la sociedad civil y en el necesario esfuerzo que debe realizarse para introducir cambios fundamentales en la sociedad o, para lo que es más ambicioso, transformar el orden social mismo.

Por eso, si bien Gramsci no ofrece respuestas para todo —y ningún autor puede hacerlo— sí ofrece algunas rutas concretas para lograr la producción de significados sociales. En esta tarea, la estética —entendida como la ciencia de la sensibilidad—, la educación popular, el trabajo en cultura política, el trabajo social, las políticas culturales, la lúdica, el arte, etc., juegan un papel fundamental. Y, en este contexto, el profesional del trabajo social, dados los distintos ámbitos de intervención y el conocimiento experto en metodologías que posee, puede contribuir sustancialmente a la construcción de otro mundo posible.

Referencias

Adorno, T. (2003). Consignas. Amorrortu.

Alayón, N. (2004). Acerca del movimiento de reconceptualización. Revista Prospectiva: Revista de Trabajo Social e Intervención, (09), 31-40.

Alayón, N. (2005). Trabajo social latinoamericano: A 40 años de la reconceptualización. Espacio Editorial.

Altamirano, C. (2013). Intelectuales. Notas de investigación sobre una tribu inquieta. Siglo XXI Editores.

Althusser, L. (1968). La revolución teórica de Marx (2.ª ed.). Siglo XXI Editores.

Althusser, L. (2016). La ideología como arma de la revolución. Siglo XXI Editores.

Ambriz, G. (2015). La ideología en Marx. Más allá de la falsa conciencia. Revista Pensamiento y Cultura, 18(1), 107-131.

Amorós, C. (1985). Hacia una crítica de la razón patriarcal. Antrophos.

Aricó, J. (1991). Marxismo latinoamericano. En N. Bobbio, Diccionario de política. (pp. 942-957). Siglo XXI Editores.

Aricó, J. (2005). La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina. Siglo XXI Editores.

Aricó, J. (2011). Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo. Fondo de Cultura Económica.

Batista, J. (2016). 50 anos do movimiento de reconceituação do serviço social na América Latina: a construção da alternativa crítica e a resistência contra o atual avanço do conservadurismo. Revista de Políticas Públicas, 20(1), 237-252.

Baudrillard, J. (2006). Las estrategias fatales. Anagrama

Benítez, L., y Robles, A. (1992). Filosofía y sistema. Universidad Nacional Autónoma de México.

Bautista, J. (2014). ¿Qué significa pensar desde América Latina? Akal.

Bobbio, N. (2000). Ni con Marx, ni contra Marx. Fondo de Cultura Económica.

Bobbio, N. (2009). Teoría general de la política. Editorial Trotta.

Botero, D. (1979). Teoría y práctica. Revista Ideas y Valores, 28(55-56), 43-58.

Botero, D. (2001). El poder de la filosofía y la filosofía del poder (3.ª ed., tomo II). Universidad Nacional de Colombia.

Botero, D. (2002). Vitalismo cósmico. Siglo del Hombre Editores y Universidad Nacional de Colombia.

Botero, D. (2005). El derecho a la utopía (5.ª ed.). Universidad Nacional de Colombia.

Brandner, J. (2004). Trabajo social y filosofía de la praxis. Perspectivas Sociales, 6(1), 1-9. https://dialnet.unirioja.es/revista/12994/V/6

Bueno, A. (2017). Reflexiones históricas sobre el desarrollo de trabajo social en Colombia. Revista del Departamento de Trabajo Social, (19), 67-85.

Cardozo, F. y Falleto, E. (1969). Dependencia y desarrollo en América Latina. Siglo XXI Editores.

Casco, J. (2015). El Gramsci de Portantiero. Cultura, política e intelectuales en la Argentina de la posguerra. Revista Acta Sociológica, (68), 71-93.

Castro-Gómez, S. (2010). Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault. Siglo del Hombre Editores, Universidad Javeriana y Universidad Santo Tomás.

Castro-Gómez, S. (2015). Revoluciones sin sujeto. Slavoj Zizek y la crítica del historicismo posmoderno. Akal.

Castro-Gómez, S. (2019). El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno. Universidad Javeriana.

Comte, A. (1995). Discurso sobre el espíritu positivo. Altaya.

Consejo Nacional de Trabajo Social. (2019). Código de ética de los trabajadores sociales en Colombia. http://www.consejonacionaldetrabajosocial.org.co/el-codigo

Coutinho, C. (1991). Brasil y Gramsci: variadas lecturas de un pensamiento. Nueva Sociedad, (115), 104-113.

Dussel, E. (1983). Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación. Editorial Nueva América.

Dussel, E. (1994). Historia de la filosofía y filosofía de la liberación. Editorial Nueva América.

Dussel, E. (2006). 20 tesis de política. Siglo XXI Editores.

Errejón, I. (2012). La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009): un análisis discursivo. Universidad Complutense de Madrid.

Errejón, I. (2018). Prólogo. En M. Larrauri y D. Sánchez, Contra el elitismo. Gramsci: manual de uso. Ariel.

Escobar, A. (2018). Otro posible es posible. Ediciones Desde Abajo.

Espeja, J. (1986). ¿Qué es eso de teología de la liberación? El Búho.

Fals Borda, O. (1971). Ciencia propia y colonialismo intelectual. Editorial La Oveja Negra.

Fals Borda, O. (2009). Una sociología sentipensante para América Latina. Siglo del Hombre Editores.

Fals Borda, O. (2010). Antología. Universidad Nacional de Colombia.

Fernández, C. (2016). El marxismo hoy. La herencia de Gramsci y Althusser. EMSE EDAPP.

Fernández, A. M. (1994). La mujer de la ilusión. Paidós.

Florián, V. (2019). Filosofías y críticas del presente. Universidad Santo Tomás.

Foucault, M. (2008a). Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones. Alianza Editorial.

Foucault, M. (2008b). Nacimiento de la biopolítica. Fondo de Cultura Económica.

Freire, P. (1970). Pedagogía del oprimido. Siglo XXI Editores.

Freire, P. (1995). Pedagogía de la ciudad. Siglo XXI Editores.

Freire, P. (2015). Pedagogía de los sueños posibles (T. Arijón, trad.). Siglo XXI Editores.

Fukuyama, F. (1992). El fin de la historia y el último hombre. Planeta.

Fusaro, D. (2018). Antonio Gramsci. La pasión de estar en el mundo. Siglo XXI Editores.

Gabriel, M. (2015). ¿Por qué el mundo no existe? Ediciones Pasado y Presente.

Gadamer, J. G. (1992). Verdad y método. Sígueme.

Gantiva Silva, J. (1994). Gramsci in Colombia. International Gramsci Society Newsletter. http://www.internationalgramscisociety.org/igsn/news/n03_3.shtml

Gantiva Silva, J. (1998). Un ensayo sobre Gramsci. El sentido de la filosofía, de la política y la tarea del pensar. Magisterio.

García, J. (1979). El proyecto cultural gramsciano: la reforma intelectual y moral. Revista Ideas y Valores, (55-56), 3-42.

García, J. C. (Ed.). (2013). Antonio Gramsci y la crisis de la hegemonía. La refundación de la ciencia política. Universidad Nacional de Colombia.

García, J. y Meneses, C. (2009). Ámbitos de intervención del trabajo social. En J. García (coord.), Fundamentos del Trabajo Social. Alianza Editorial.

Goin, M. (2016). Fundamentos do serviço social na América Latina e no Caribe: os diferentes caminhos do Brasil, do Chile e de Cuba [tesis doctoral, Pontificia

Universidad Católica de Rio Grande del Sur]. Repositorio Institucional PUCRS. https://hdl.handle.net/10923/8212

Gómez-Hernández, E. (2017). Corrientes críticas en el trabajo social latinoamericano. Revista Eleuthera, (16), 121-40.

González, F. (2014). Los negroides. Ensayo sobre la Gran Colombia. EAFIT.

Gramsci, A. (1967). La formación de los intelectuales. Grijalbo.

Gramsci, A. (1971). El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce. Nueva Visión.

Gramsci, A. (1984). Cuadernos de la cárcel (vol. 3). Editorial Era.

Gramsci, A. (1985). La política y el Estado moderno. Planeta de Agostini.

Gramsci, A. (1986). Cuadernos de la cárcel (vol. 4). Editorial Era y Universidad Autónoma de Puebla.

Gramsci, A. (1999). Cuadernos de la cárcel (vol. 5). Editorial Era y Universidad Autónoma de Puebla.

Gramsci, A. (2016). Para la reforma moral e intelectual. Catarata.

Gramsci, A. (2017). Escritos. Alianza Editorial.

Gramsci, A. (2018). Antología. Akal.

Grosz, E. (1994). Volatile Bodies: Toward a Corporal Feminism. Indiana University Press.

Guattari, F. (1998). Las tres ecologías. Pre-Textos.

Gutiérrez, R. (2001). El intelectual y la historia. La Nave Va.

Gutiérrez, R. (2012). La identidad hispanoamericana y otras polémicas (Antología y estudio introductorio de Damián Pachón Soto). Universidad Santo Tomás.

Gutiérrez, R. (2017). El problema del modernismo. Lecciones magistrales. Editorial Universidad de Antioquia.

Gutiérrez, R. (2001). El intelectual y la historia. La Nave Va.

Han, B. C. (2018). Hiperculturalidad (F. Gaillour, trad.) Herder.

Herrera, M. (2013). Antonio Gramsci y la crisis de la hegemonía. La refundación de la ciencia política (J. C. García Lozano, ed.). Universidad Nacional de Colombia.

Hobsbawn, E. (2000). Historia del siglo

xx

. Crítica.

Horkheimer, M. (2010). Crítica de la razón instrumental. Trotta.

Horkheimer, M. (2008). Teoría crítica. Amorrortu.

Iamamoto, M. (1994). Renovaçao e conservadurismo no serviço social: ensaios críticos (2.ª ed.). Editorial Cortez.

Iamamoto, M. (2018). Marxismo e serviço social: uma aproximação. Revista Libertas, 18(2), 204-226.

Jaramillo, R. (2017). La primacía de la praxis. Ensayos críticos en torno a Marx y el marxismo. Ediciones Veramar.

Jardón, I. (2014). Antonio Gramsci. Una lectura filosófica. Yulca Editorial.

Kollontai, A. (2018). Relaciones sexuales y la lucha de clases. El comunismo y la familia. Ediciones Desde Abajo.

Korsch, K. (1978). Marxismo y filosofía. Ariel.

Laclau, E. (2008). Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política. Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. (2011). Identidad y hegemonía: El rol de la universalidad en la constitución de las lógicas políticas. En J. Butler, S. Zizek y E. Laclau, Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda (pp. 51-94). Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. y Mouffe, C. (2010). Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia. Fondo de Cultura Económica.

Leal, G. y Malagón, E. (2006). Historia del trabajo social en Colombia: De la doctrina social de la iglesia al pensamiento complejo. Trabajo Social, (8), 45-61.

Löwy, M. (2010). La teoría de la revolución en el joven Marx. Herramienta y El Colectivo.

Lukács, G. (1972). En torno al desarrollo filosófico del joven Marx. Revista Ideas y Valores, (40-41), 63-101.

Lukács, G. (1984). Historia y conciencia de clase (vol. II). Sarpe.

Malagón, E. (2001). Hipótesis sobre la historia del trabajo social en Colombia. Revista de Trabajo Social, (3), 11-27.

Malagón, E. (2012). Fundamentos del trabajo social. Universidad Nacional de Colombia.

Mandel, E. (1985). O capitalismo tardío. Nova Cultural.

Manrique Castro, M. (1982). De apóstoles a agentes de cambio: el trabajo social en la historia latinoamericana. CELATS Ediciones.

Marcuse, H. (1969a). El marxismo soviético. Alianza Editorial.

Marcuse, H. (1969b). Para una teoría crítica de la sociedad. Editorial Tiempo Nuevo.

Marcuse, H. (1981). El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. Planeta de Agostini.

Marcuse, H. (2017). Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría

social. Alianza Editorial.

Marro, K. (2006). Reflexiones preliminares sobre el problema de la hegemonía en el proyecto ético-político del trabajo social. Revista Katálysis, 9(2), 209-216. http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S141449802006000200008&script=sciabstract&tlng=es

Martinelli, M. L. (1997). Servicio social, identidad y alienación. Cortez Editora.

Marx, K. (1975). El capital. Crítica de la economía política (vol. I). Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (2011). Manuscritos económico-filosóficos. En E. Fromm (ed.), Marx y su concepto del hombre (pp. 95-201). Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (2013). Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Pre-Textos.

Marx, K. y Engels, F. (1976). Obras escogidas (tomo I). Editorial Progreso.

Marx, K. y Engels, F. (2014). La ideología alemana. Akal.

Mendoza, M., Cavalleri, M., Basta, R., Fink, T., Sánchez, C., Stancanelli, M., Villeta, V. y Weber, C. (2017). Aportes para pensar los orígenes del trabajo social desde la perspectiva histórico-dialéctica. Revista Electrónica del

Departamento de Ciencias Sociales, (5), 65-71. http://www.redsocialesunlu.net/wp-content/uploads/2014/11/RSOC005-04-Aportes-para-pensar-los-or%C3%ADgenes-del-TS-MENDOZA-y-otros.pdf.

Merleau-Ponty, M. (1974). Las aventuras de la dialéctica. Siglo Veinte.

Mesa, D. (2002). Las tesis sobre Feuerbach de Marx. En H. Pérez (ed.), Ensayos sobre teoría sociológica (Durkheim, Weber y Marx) (pp. 79-105). Universidad Nacional de Colombia.

Miranda, A. (2003). Pragmatismo, interaccionismo simbólico y trabajo social: De cómo la caridad y la filantropía se hicieron científicas [tesis doctoral, Universitat Rovira I Virgili]. https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/8406/tesis_completa.pdf

Montaño, C. (1998). La naturaleza del servicio social: un ensayo sobre su génesis, su especificidad y su reproducción. Editorial Cortez.

Montaño, C. (2006). Um projeto para o serviço social crítico. Revista Katálysis, 9(2), 141-157. http://www.scielo.br/pdf/rk/v9n2/a02v09n2.pdf.

Montaño, C. y Guerra, Y. (2017). Presentación. En R. Salamanca y M. Valencia, El trabajo social y la perspectiva histórico-crítica. Universidad Externado de Colombia.

Morell, A. (2002). La legitimación social de la pobreza. Anthropos Editorial.

Muñoz, H. (2017). Hacerse hombres. Universidad de Antioquia.

Netto, J. (2002). Nuevos escenarios y práctica profesional: una mirada crítica desde el trabajo social. Espacio Editorial.

Netto, J. (2009). Capitalismo monopolista e Serviço social (7.a ed.). Editorial Cortez.

Netto, J. (2006). A construção do projeto ético-político do Serviço Social. En M. Bravo (ed.), Saúde e Serviço Social: Formação e trabalho profissional. Editorial Cortez.

Nieto, L. (1978). Ensayos históricos y sociológicos. Instituto Colombiano de Cultura.

Nietzsche, F. (1997). Más allá del bien y del mal. Alianza Editorial.

Ortega y Gasset, J. (1993). La rebelión de las masas. Altaya.

Ouviña, H. (2015). Gramsci y los movimientos populares como intelectuales colectivos. Contrapunto (6), 79-102.

Pachón, D. (2011). Estudios sobre el pensamiento colombiano. Ediciones Desde Abajo.

Pachón, D. (2013). Preludios filosóficos a otro mundo posible. Ediciones Desde Abajo.

Pachón, D. (2016). Filosofía y prensa en Colombia. El caso del Magazín Dominical de El Espectador (1980-1990). Universidad Santo Tomás.

Pachón, D. (2019a). El imperio humano sobre el universo. La filosofía natural de Francis Bacon. Ediciones Desde Abajo.

Pachón, D. (2019b, 29 de enero). Gramsci y la filosofía política actual. Al poniente. https://alponiente.com/antonio-gramsci-y-la-filosofia-politica-actual/

Pachón, D. (2019c). Marxismo y normalización filosófica en Colombia (1930-1960). Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, 40(121), 31-55. https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/cfla/article/view/5469

Parra, G. (2007). Aproximaciones al desarrollo del movimiento de reconceptualización en América latina: Aportes a la comprensión de la contemporaneidad del trabajo social. Boletín Sura, 21, 1–20. http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/congresos/reg/slets/slets-018-042.pdf

Pato, M. C. (2014). Antonio Gramsci y la crítica pedagógica como creación política. Revista Filosofía UIS, 13(2), 37-58.

Portantiero, J. (1988). Gramsci y la educación. En G. González y C. Torres, Sociología de la Educación. Corrientes contemporáneas (pp. 191-196). Centro de Estudios Educativos, 191-196.

Portantiero, J. (1999). Los usos de Gramsci. Grijalbo.

Portantiero, J. (2015). ¿Por qué Gramsci? En S. Caggiano y A. Grimson (coords.), Antología del pensamiento crítico argentino (pp. 51-68). CLACSO.

Quintero, R. (2013). Apuntes de referencia al pensamiento de Antonio Gramsci en Colombia. Estudios Latinoamericanos, (32), 115-128.

Quintero, S. (2018). El marxismo en la reconceptualización. ¿De qué marxismo se trata? Revista Servicio Social e Sociedade, (33), 566-584.

Retamozo, M. (2012). Constructivismo: epistemología y metodología en las ciencias sociales. En E. Garza y G. Leyva (eds.), Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales (pp. 373-395). Fondo de Cultura Económica y Universidad Autónoma Metropolitana.

Ricoeur, P. (2006). Ideología y utopía. Gedisa.

Romero, J. (2014). Latinoamérica: Las ciudades y las ideas. Siglo XXI Editores.

Salamanca, R. y Valencia, M. (2017). El trabajo social y la perspectiva histórico-crítica. Universidad Externado de Colombia.

Sánchez, A. (1985). Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología. Océano.

Santofimio, R. (2018). El pensamiento de Antonio Gramsci en América Latina y en Colombia. Revista de Antropología y Sociología: VIRAJES, 1(20), 177-196.

Santos, B. (2009). Una epistemología del Sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social. Siglo XXI Editores y CLACSO.

Sartre, J. (1987). Filosofía e ideología del existencialismo. Editorial La Oveja Negra.

Schapin, S. (2000). La revolución científica. Una interpretación alternativa. Paidós.

Segato, R. (2007). La Nación y sus otros. Prometeo.

Segato, R. (2013). Ejes argumentales de la perspectiva de la colonialidad del poder. Casa de las Américas.

Simionatto, I. (2011). Gramsci: su teoría, incidencia no Brasil, influência no serviço social. Editorial Cortez.

Tapia, L. (2015). La autodeterminación de las masas. CLACSO y Siglo XXI Editores.

Torres, A. (2014). La educación popular, trayectoria y actualidad. El Búho.

Universidad Nacional de Colombia. (8 de noviembre de 2020). ¿Qué es el seminario internacional Antonio Gramsci? http://www.seminariogramsci.com/seminario/index.htm

Uribe, M. (1987). El legado intelectual de Antonio Gramsci. A propósito del cincuentenario de su muerte. Revista Lecturas de Economía, (22), 232-238.

Vega, R. (2019). El capitaloceno. Crisis civilizatoria. Imperialismo ecológico y límites naturales. Nueva Editorial Teoría y Praxis.

Viscaret, J. (2011). Modelos y métodos de intervención en trabajo social. Alianza Editorial.

Vivero-Arriagada, L. (2010). Hegemonía y lucha de clases en la práctica del trabajo social. Revista Eleuthera, 4, 137-152.

Vivero-Arriagada, L. (2017). Trabajo social entre sentido común, hegemonía y praxis: un análisis basado en Gramsci. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, 15(1), 547-563.

Von Sprecher, R. (2014). Los escritos de Antonio Gramsci como teoría social. En R. Von Sprecher (coord.), Teorías sociológicas. Introducción a los clásicos (4.ª ed.) (pp. 195-255). Editorial Brujas.

Wallerstein, I. (2013). Abrir las ciencias sociales. Siglo XXI Editores.

Zola, E. (1953). Yo acuso. Editorial Tor.

Zubiri, X. (2007). Cinco lecciones de filosofía. Alianza Editorial.

Zuleta, E. (1994). Elogio de la dificultad y otros ensayos. Fundación Estanislao Zuleta.


Ediciones
UIS

Contracaratula

Este libro explora los aportes que el pensamiento del intelectual italiano puede hacer a la disciplina-profesión del trabajo social. Si bien las relaciones entre Gramsci y el trabajo social se han planteado escuetamente en escuelas como las chilenas o brasileras, en Colombia ese diálogo estaba pendiente.

El lector encontrará cómo categorías gramscianas como ideología, hegemonía, sentido común, intelectual orgánico y tradicional, lectura de la educación, etc., pueden contribuir a la reconfiguración de un proyecto ético-político de la disciplina y de un trabajo social nuevo que aquí es llamado «trabajo social crítico y emancipatorio» (TSCE).

Desde este punto de vista, se plantea que la filosofía de la praxis de Antonio Gramsci aplicada al trabajo social no solo supera ciertas limitaciones del marxismo estándar, sino que ofrece nuevas herramientas a quien labora en el campo del trabajo social, para su quehacer y su intervención en la sociedad. Igualmente, esta apuesta gramsciana implica un llamado a la necesidad de que la profesión supere su complejo de subalternidad epistémica frente a otras ciencias sociales, a la vez que politiza la disciplina y la pone al servicio de la transformación y el cambio social.







